شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة

عبد الجبار بن أحمد

تعليق

الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم

حققه وقدم له

الدكتور عبد الكريم عثمان



الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية [illegible]

فهرس الموضوعات

الطبعة الثالثة

١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة

١ — ليس « شرح الأصول الخمسة » للقاضى عبد الجبار أول كتاب يخرج من عالم المخطوطات إلى ميدان المطبوعات بحيث يسر لجمهور القراء الاطلاع عليه ؛ إذ سبق أن نشر له عدة أجزاء من موسوعته الكبرى المعروفة باسم « المغنى » ، والتى تبلغ أجزاؤها العشرين من الحجم الكبير . على أن كتب القاضى كانت كلها — فيما عدا كتابه المسمى تنزيه القرآن عن المطاعن — مجهولة ، تعرف أسماؤها ، ولكن الكتب نفسها كانت مفقودة ، لا يعلم مكانها .

وقد عثر على « المغنى » فى اليمن ، اكتشفته بعثة من شخصين هما الدكتور خليل نامى والأستاذ فؤاد سيد ، وصور هذا الكتاب إلى جانب كتب أخرى ، ثم شكلت لجنة لتحقيقه وإخراجه .

غير أن « شرح الأصول » يختلف حظه عن « المغنى » ، لأن دار الكتب المصرية كانت قد ظفرت بنسخة من « شرح الأصول » منذ زمن طويل . وفيما أعلم أن كثيرين رغبوا فى القيام بتحقيق هذا الكتاب ، وأن بعضهم شرع ينسخه تمهيداً لطبعه ، غير أن أحداً لم يستطع أن يمضى إلى نهاية الشوط . وأكبر الظن أن الذى صرف الباحثين عن إنجاز تلك المهمة هو سقم النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية ، وصعوبة قراءتها وحل طلاسمها . فلما كشف عن نسخة أخرى من هذا الكتاب باستنبول ، أصبح من الميسور إخراج الكتاب محققاً على نسختين ، رغماً عن صعوبة هذا العمل الذى يحتاج إلى تخصص

فى علم الكلام عامة وفى آراء المعتزلة بخاصة ، وفى أسلوب القاضى عبد الجبار بوجه خاص .

ولما كان الأستاذ عبد الكريم عثمان مشتغلا بالفعل بالكلام والاعتزال والقاضي ، لأن رسالته التى أعدها للحصول على إجازة الدكتوراة تبحث فى القاضى عبد الجبار وآرائه الكلامية ومنزلته عند المعتزلة ، فلا جرم أنه أصلح من يتمكن من تحقيق هذه الرسالة الخطية .

* * *

وللقاضى كتب كثيرة ، منها «المغنى» الذى أومأنا إليه ، ومنها غير «المغنى» ولكن مما لا نزاع فيه أن « شرح الأصول » أشهر كتب القاضى ، وأعظمها أثراً ، وأشيعها ذكراً . وقد كنت أسمع من أستاذى الكبير أحمد أمين فى مجالسه رغبته الشديدة فى إخراج هذا الكتاب ، الذى يكشف عن حقيقة آراء المعتزلة .

ومن المعروف أن الأصول التى يجتمع حولها سائر المعتزلة ، والتى لا يوصف المتكلم بأنه معتزلى إلا إذا قال بها واعتنقها ، وآمن بها ، ودافع عنها ، هى الخمسة ، وهى التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد ذكر القاضى هذه الأصول بالترتيب الذى ذكرناه . ولم يكن الاجماع منعقداً على هذا الترتيب على هذا النحو ، ومما لاشك فيه أنه لم يكن كذلك منذ بدء ظهور المعتزلة ذلك أننا إذا أخذنا بالرواية التى تذهب إلى أن المعتزلة إنما نشأوا عندما انفصل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عن حلقة الحسن البصرى بسبب قولهما بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً ، بل فى « منزلة بين المنزلتين » ، لاجرم كان هذا الأصل نعنى المنزلة بين المنزلتين أول الأصول الخمسة .

وقد نظر القاضى فى قضية الاعتزال ، وردد الأقاويل المختلفة التى تذكر فى سبب نشأة الاعتزال ، ولم سمى المعتزلة كذلك ، وانتهى إلى رأى ذكره فى ابتداء هذا الكتاب ، من أن أصل الاعتزال هو على بن أبى طالب باعتبار أنه أول من بحث فى دقائق علم الكلام ، وأخذ عنه ابنه محمد بن الحنفية ، ثم ابنه أبوهاشم بن محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء . ولكن هذه الرواية تعوزها الأسانيد والأدلة التاريخية ، ولو أنها تفسر الصلة بين الشيعة والمعتزلة . والحق هذا يتنافى مع ما ذكره مؤلفو كتب الفرق مثل البغدادى والاسفرايني وغيرهم من أن عليا بن أبى طالب نهى عن الخوض فى أمر القدر ، وقال للسائل الذى سأله إنه طريق دقيق لاينبغى الخوض فيه . فكيف يتلاءم هذا الخبر مع ماذكره القاضى من أن عليا أول من بحث فى دقائق علم الكلام . ونرجع من هذا الاستطراد إلى النظر فى المنزلة بين المنزلتين ، واعتبارها أول الأصول الخمسة .

ولم لا يكون ذلك كذلك ، وتعد المنزلة بين المنزلتين هى رأس علم الكلام ، والأصل الذى تدور حوله سائر الأصول الأخرى ؟ .

إن هذا ممكن ، بل هو أقرب إلى روح أصول الدين . ذلك أن المنزلة بين المنزلتين تبحث فى قضية الإيمان والكفر ، وهذه القضية هى لحمة الدين وسداه . وقد نزلت الشريعة على محمد عليه السلام لهداية الكفار إلى طريق الإيمان ، والتمتع بنعمة الإسلام . كان العرب مشركين ، إذ عبدوا الأوثان ، فأشركوا مع الله آلهة آخرين زعموا أنها تقربهم إلى الله زلفى . ولذلك كفروا ، وينبغى لكى نعدهم من جملة المؤمنين أن يتبعوا ما جاء فى كتاب الله من وجوب « التوحيد » ، مصداقاً لقوله تعالى فى سورة الإخلاص : « قل هو الله أحد » إلى آخر السورة . فالتوحيد إذن فرع من ذلك الأصل أى الكفر والإيمان ، ومتى يكون المسلم مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً بالمعنى الذى ذهب إليه المعتزلة . والأغلب

أن المسلمين فى الصدر الأول كانوا يرجعون فى التوحيد إلى كتاب الله ، يؤمنون بوجوده ، ويوحدونه ، ويتأملون فى المخلوقات وعجيب صنعها ليستدلوا منها على وجود الخالق . وقد ظل هذا التيار القرآنى سائداً عند جماعة كبيرة من المسلمين ، وهم السلفيون أو أصحاب الحديث ، أو الحنابلة .

ولعل هذا يصل بنا إلى مشكلة كبيرة ، قيل إن علم الكلام نشأ عن النظر فيها ، وكانت مسرحاً لصراع دام بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، وبالذات الإمام أحمد بن حنبل ، ونعنى بها مشكلة خلق القرآن ، أو بعبارتهم : القرآن كلام الله ، أقديم هو أم مخلوق ؟ وكان المعتزلة من أنصار القول بخلق القرآن ، ويعدون — وهذا هو موضع الشاهد الذى نسوق من أجله هذه القصة — كل من يقول يقول بغير ذلك « كافراً » . وقد رفض الإمام ابن حنبل القول بخلق القرآن ، فعده المعتزلة كافراً ، عذبوه ، وضربوه بالسياط حتى خلعت كتفه ، وألقى فى غياهب السجن ، وحرضوا الخليفة على قتله . إنها الفتنة المعروفة فى التاريخ باسم « محنة » ابن حنبل ، وأساسها الإيمان أو الكفر ، والقول بقدم القرآن أو خلقه فرع لذلك الأصل .

ولكن محور البحث الكلامى تغير ، فانتقل من المنزلة بين المنزلتين ، وأصبح يدور فى أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس على التوحيد إلى انتهى الأمر بهذا العلم كله أن يسمى باسم « علم التوحيد » منذ القرن السادس .

* * *

ويبدو أن هذا الأصل الرابع نفسه لم يكن أول الأصول ، بل لعله آخر الأصول ترتيباً تاريخياً . ذلك أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر جزء لا يتجزء من العقيدة الإسلامية ، بغيره يصبح الإسلام ديناً نظرياً ، وحبراً على

ورق . وإنما الغرض من الدين هو العمل ، وقد قيل : لا خير فى علم بغير عمل . والمقصود بالعمل ههنا العمل الصالح ، أو الخير بإطلاق . وقد جاء فى محكم التنزيل ما نصه : « **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** »[1] وبعد ، فما الدين ؟ إنه مجموعة من الأوامر والنواهى وما المسلم الحق ؟ إنه الذى يستجيب للأوامر ويتبعها ، وينتهى عما نهى الله عنه . وقد أمرنا الله بمعرفته ، وبتوحيده ، كما أمرنا بالتصديق بالرسل والأنبياء والبعث ، كما جاء فى حديث الإيمان والإسلام ، من أن الإيمان هو أن [تؤمن بالله ، وملائكته ، ورسله ، والبعث فى اليوم الآخر ، والقدر خيره وشره] . وأن الإسلام يجمع إلى تلك العقيدة الإيمانية الصلاة والزكاة والصوم ، نعنى العبادات . وليس يكفى أن يكون الفرد الواحد مؤمناً مسلماً تقياً ورعاً ، ولكنه يعيش فى جماعة فاسدة فاسقة . لأن المقصود من العمران البشرى ، بل الإنسان على الحقيقة هو الفرد الذى يعد عضواً فى جماعة ، ورقيه متوقف على رقى الجماعة ، لذلك يعطيهم من ذات نفسه ، ويدعوهم إلى الخير ، حتى يصلح حال المجتمع ، فيصلح حال الفرد تبعاً لذلك . أى أن صلاح الفرد مترتب على صلاح المجتمع ، وليس العكس . ولهذا السبب حث الله على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأتبع أوائل المسلمين هذه القاعدة ، فكانت أول الفرق الإسلامية هى الخوارج ، وهى فرقة تشدد فى الدين وتغالى فيه ، وتجعل الأمر بالمعروف على رأس مبادئها ، بصرف النظر عن قيمة هذه الفرقة وهل كانوا من ناحية الدين على صواب أم على خطأ .

فإذا أخذنا الدين على أنه سلوك متحقق فى الأفراد ، وليس عقيدة نظرية فقط ، فلاجرم أن تكون قاعدة الأمر بالمعروف أول أصول الدين ، وليست آخرها .

وهذه وجهة من النظر جديرة بالاعتبار ، نعنى هل الدين ، وعلى رأسه معرفة الله وتوحيده والاعتقاد عليه ، أمر نظرى أم أنه سلوك عملى وعبادة .

(١) آل عمران آية ١٠٤

إن ابن خلدون يحكى فى مقدمته عند عرض الفصل الخاص بعلم الكلام رأيه ، وهو أن معرفة الله لا تتم إلا من خلال العبادات وعلى رأسها الصلاة . وهذا الرأى فضلا عن أنه هو رأى السلف الصالح ، فإنه متأثر بالنزعة الصوفية التى أخذت تشتد منذ القرن الرابع الهجرى . ونحن نعلم أن المتكلمين لا يأخذون الإلهام وهو طريق الصوفية من جملة الطرق الموصلة إلى الحق .

* * *

وثمة خلاف أيضاً من جهة التوحيد والعدل . فالقاضى عبد الجبار مستقر فى اعتبار التوحيد أسبق من العدل ، وهذا السبق إنما جاء لأن التوحيد أولى وآخر وأحرى بالتقديم ، لأن « قيمته » أعلى من « قيمة » العدل . والمقصود بالعدل ، العدل الإلهى فى محاسبة العباد على أفعالهم . ولذلك قال تعالى « **وما ربك بظلام للعبيد** » .

ثم ، هذا هو الخلاف الذى انتهى إليه علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة منذ القرن الرابع ، كما ذكرنا منذ قليل ، ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو فى ابتداء ظهور الاعتزال ، إذ من المعروف تاريخياً أن واصل بن عطاء أخذ القول « بالقدر » من غيلان الدمشقى ، مما يدل على أن مباحث القدر كانت هى السائدة الغالبة فى القرن الأول ، ولم يكن مبحث التوحيد مقدماً .

والحق أن الكلام فى القدر وبعبارة أخرى فى حرية الإنسان ، كان شائعاً منذ أيام الرسول عليه السلام . فقد ذهب جماعة إلى الرسول وسألوه عن صحة ما جاء فى القرآن من أن فريقاً فى الجنة وفريقاً آخر فى النار ، ثم قالوا له : إذن فيم العمل يا رسول الله ؟ فأجاب : اعملوا فكل ميسر لما خلق له . واستمر الحال على ذلك زمان أبى بكر وعمر ، وكان المسلمون فى شغل عن الجدال فى الدين

والخوض فى المباحث الكلامية بالفتوحات الكبرى . فلما انتهى غزو فارس والشام ومصر واستقرت الفتوحات ، وتدفقت الأموال على عاصمة الخلافة ، أخذ المسلمون مع الفراغ من جهة ، والتطلعات السياسية من جهة أخرى ، ينظرون فى دقائق أصول الدين التى تعرف بالمباحث الكلامية ، وبدءوا بالتفكير فى الإنسان أحر هو فى أفعاله أم مجبر عليها ؟ فإذا كان حراً فهو مسئول، وهو بمقتضى ذلك مستحق للوعد والوعيد ، أى للثواب والعقاب .

ومما يدل على أن مباحث القدر كانت أسبق عند المعتزلة من مباحث التوحيد ، أنهم سموا « بالقدرية » لقولهم بقدرة الإنسان وهاجمهم خصومهم على هذا الأساس ، وسبوا المعتزلة لقولهم بالقدر .

* * *

ومع أن القاضى عبد الجبار ليس مبتكراً فى علم الكلام ، بل سبقه أعلام مهد هو نفسه لهم بالفضل ، من مثل العلاف ، والنظام ، والجاحظ ، والجبائيان ، وغيرهم ، إلا أنه قد استفاد ولا نزاع من ذلك التراث الفكرى الذى خلفه معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد فى أثناء القرون الثلاثة من الثانى إلى الرابع ، فهو يناقش ويحلل ، ويعرض آراء السابقين ، وقد يقبل حيناً بعضها وقد يرفض حيناً آخر بعضها الآخر ، وانتهى من المناقشة والعرض والتحليل والتمحيص إلى مذهب متكامل فى علم الكلام يجتمع حول أصول خمسة هى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهكذا لم شتات المباحث الكلامية بين دفتى كتاب واحد ، وعرضها على الجمهور عرضاً متسقاً مرتباً متسلسلا .

ولو ظهر القاضى بهذا الكتاب قبل ذلك بقرن من الزمان مثلا ، فأكبر الظن أن حظ مذهب الاعتزال كان قد ظفر بمصير آخر خلاف ما انتهى إليه فى العالم الإسلامى .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مؤلف الكتاب :

هو قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذاني الأسد أبادي[1] ، لم تحدد كتب الطبقات والتراجم تاريخ مولده ، إلا أن معظم الذين كتبوا عنه اتفقوا على أنه توفي سنة ٤١٥[2] ، وأنه عمر طويلا حتى جاوز التسعين[3] ، وعلى ذلك نستطيع أن نحدد تاريخ ولادته على وجه التقريب ما بين سنتي ٣٢٠ — ٣٢٥ هـ . ولا ندري كيف ذكر صاحب معجم المؤلفين أن ولادته كانت في سنة ٣٥٩[4] ، ويظهر أنه نقل ذلك عن صاحب هدية

---

(١) الهمذاني نسبة إلى همذان وهي مدينة مشهورة بخراسان ، تخرج منها جماعة من من العلماء والأئمة المحدثين [معجم البلدان لياقوت الحموي ٤ : ٩٨١ ، والأنساب ٥٩٢] والأسد أبادي نسبة إلى أسد أباد ، وهي بلدة كبيرة على منزل من همذان [ياقوت ١ : ٢٤٥ والسمعاني ٣٠] ، ونسبه الشهاوي صاحب طبقات الزيدية إلى استراباذ [٣:٢ص٤ و] وهي بلدة بخراسان [ياقوت ١ : ٢٤٢] ولم نجد إلا قليلا ممن نسبه هذه النسبة من الأقدمين ، وقال السمعاني [٢٤٢] أبو الحسن الرازي ، نسبة إلى الري التي عاش فيها أكثر حياته وتولى قضاء القضاء فيها .

(٢) خالف ابن الأثير فقال مات سنة ٤١٤ [الكامل ٩ : ١١٩] ، وكذلك قال ابن شاكر الكتبي في عيون التواريخ ، وقال البعض أنه توفي سنة ٤١٦ ، وسبب هذا الالتباس فيما نظن أن وفاته كانت في أواخر سنة ٤١٥ : أي في شهر ذي القعدة . كما ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء ، والسبكي في طبقات الشافعية ٣ : ٢١٩ . حتى أن السمعاني أختلط عليه الأمر فقال : توفي في أول سنة ٤١٦ ، ثم عاد إلى القول بأنه توفي سنة ٤١٥ .

(٣) قال ابن شهبة في طبقات الشافعية ، وطال عمره ، وقال ابن الأثير وأبو الفداء ٢ : ٢٠٠ « وقد جاوز التسعين » وقال ابن شاكر الكتبي : وقد زاد سنه على التسعين .

(٤) محمد رضا كحالة : معجم المؤلفين ٥ : ٧٨ .

العارفين الذى ارتكب نفس الخطأ[1] ، فتحديد مولده بسنة ٣٥٩ لا يتفق مع إجماع المؤرخين على طول عمر القاضى ، ولا مع ما يذكره القاضى فى أماليه من أنه روى الحديث عن أبى يوسف يعقوب بن محمد النيسابورى سنة ٣٣٩ ، وعن عبد الرحمن بن حمدان الجلاب بهمذان سنة ٣٤٠ .

عاصر قاضى القضاة دولة بنى بويه فى العراق وفارس وخراسان منذ تأسيسها حتى انهيارها[2] ، ويبدو أنه شارك فى كثير من أحداث هذه الدولة ، فقد استدعاه الصاحب بن عباد أعظم وزرائها إلى الرى وولاه قاضياً لقضاتها فى سنة ٣٦٧ ، ويشبه هذا المنصب وزارة العدل فى أيامنا ، وكان العهد الأول من الصاحب إليه يشمل رئاسة القضاء فى الرى وقزوين وزنجان وقم ودنباوند ، ثم أضاف إليه فى عهد آخر قضاء جرجان وطبرستان[3] .

وكان هذا الوزير الأديب معجباً بالقاضى ، فخوراً بوجوده فى ديوانه ، ومن مظاهر هذا الإعجاب أنه كتب له عهد القضاء بخط يده على ورق سمرقندى مطرز موشى ، وصفه السبكى وصفاً جميلاً[4] . وذكر أنه كان من جملة ما أهدى إلى نظام الملك[5] . وكان الصاحب يصف أبا الحسن بأنه أفضل أهل الأرض وأعلمهم[6] .

ويظهر أن قاضى القضاة كان معتزاً بنفسه ، عارفاً لقدره ومكانته ، وقد حدث أن قدم الصاحب من سفر فخرج الناس لاستقباله وترجلوا له إلا القاضى فإنه لم

---

(١) البغدادى ، هدية العارفين ١ : ٤٩٨ .

(٢) استمرت هذه الدولة من القرن الرابع إلى ما بعد الربع الأول من القرن الخامس الهجرى .

(٣) انظر رسائل الصاحب بن عباد [متوفى سنة ٣٨٥]

(٤) الطبقات الكبرى ٣ : ٢٣٠ ، وتاريخ الحضارة الإسلامية لآدم متز ١ : ٢١٠ .

(٥) من أشهر وزراء الدولة السلجوقية وقد قتله أحد الباطنية سنة ٤٨٥ .

(٦) المنية والأمل لابن المرتضى ١١١ — ١١٣

يفعل ذلك وقال له « أيها الصاحب أريد أن أترجل للخدمة ولكن العلم يأبى ذلك »[1] .

وقد عرف أصحاب الحاجات منزلته عند رجال الدولة فقصدوه بغية التوسط لقضائها ، وقد ذكر ابن شاكر الكتبى أن أحد طلابه رجاه أن يتوسط له عند الصاحب بشأن ضريبة مقدارها ٣٣٠ دينار فوضعها الصاحب عنه بعد أن أجابه القاضى على عدة مسائل فقهية وعقائدية استغلقت عليه .

ونحن لا نعرف الكثير عن نشأة القاضى الأولى ولا عن أسرته . إلا أنه نشأ على ما نعلم فقيراً ، وصل من رقة حاله كما يذكر ابن شاكر الكتبى « أنه كان له زوجة وولد ، وابتاع ليلة من الليالى دهناً ليداوى به جرباً كان عليه . فلما أظلم الليل تفكر هل يطلى الجرب أو يشعل به السراج ولا تفوته مطالعة الكتب . فرجح عنده الإشعال للمطالعة » . ثم اغتنى بعد ذلك وبلغ من الغنى مداً كبيراً فاقتنى المال والعقار حتى أجمع المؤرخون على كثرة الأموال التى صادرها منه فخر الدولة بعد أن عزله عن القضاء .

بقى القاضى مدة طويلة فى منصبه طيلة حياة الصاحب ، ثم عزل بعد وفاته ، ويرى بعض المؤرخين أن سبب عزله ومصادرته تعود إلى نقمة فخر الدولة عليه لعقوقه للصاحب ، فقد رفض أن يصلى عليه لأنه لم يعلم له توبة عن الكبائر التى ارتكبها[2] . ولا نرى فى هذه الرواية إن صحت ما يدل على عقوق بقدر ما نرى فيها من الدليل على قوة تمسك القاضى بمبدأ الاعتزال الذى يقول بتخليد صاحب الكبيرة فى النار إذا لم يتب . ثم إننا لا نرى فى ذلك سبباً جوهرياً لنقمة فخر الدولة ، إذ أن هذا الأمير لم يلبث أن صادر أموال الصاحب بن عباد بعد وفاته

---

(١) التوحيدى ، مثالب الوزيرين ٦٦ـ٦٧ ، ومحسن الأمين ، أعيان الشيعة ١١ : ٢٩٣ .

(٢) ذكر هذا ابن الأثير ، وأبو شجاع ، وغيرهما .

بقليل ، مع ما أدى له وللدولة من خدمات ، ويظهر أن ما أصاب القاضي كان بسبب قربه من الوزير الراحل . فقد إعتاد الأمراء والملوك فى ذلك الحين مثل تلك المصادرة التى كانت تشكل مدداً أساسياً من موارد صاحب السلطان . وقد عاد القاضي بعد عزله إلى التدريس فى مدينة الرى ولم ينقطع عنه ولا عن التأليف والكتابة طيلة حياته .

منزلة القاضي فى الفكر الاسلامى :

كان أبو الحسن عبد الجبار واسع الأفق ، متنوع الثقافة وغزيرها ، اشتهر بأنه شيخ الاعتزال وإمامه فى زمانه وحق له ذلك ، فقد عمر طويلا ولم ينقطع عن التأليف والتدريس طيلة حياته . قال عنه الذهبي والسبكي إنه من غلاة المعتزلة ، ولا نجد فى القاضي غلواً إلا أن يكون معنى الغلو هو التمسك بالمبدأ والاستمرار عليه والدفاع عنه ، وكان صاحب حجة ومعرفة وإعتداد برأيه ، وكثيراً ما حاول الدفاع عن رجال الاعتزال بنقده لآراء بعض المتطرفين منهم ، أو التماس تأويلات لا تبعد كثيراً عن تأويلات أهل السنة ولعل للثقافة الفقهية أثرها الكبير فى هذا الموقف .

بدأ القاضي حياته العلمية فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي ، ثم انصرف إلى الكلام بعد أن وجد على حد قوله قلة الاقبال عليه لأن صاحبه لا يجنى منه ثمرة دنيوية بينما كان الفقه يجذب كثيراً من طلاب الدنيا ...

ودرس القاضي أصول الفقه ودرسه وألف فيه كتاباً مطولة تشرح وتدرس[1] كما درس التفسير وله فيه كتب عديدة منها تنزيه القرآن عن المطاعن ، ومتشابه القرآن[2] وكان على دراية واسعة بالحديث فقد سمع من كبار المحدثين وانتقل

(١) منها كتاب العمد الذى ذكر أغلب من كتب عن القاضي أن تلميذه أبا الحسين البصرى المتوفى سنة ٤٣٢ قد شرحه فى كتابه المعتمد والصحيح أن شرح العمد كتاب آخر

(٢) انظر ثبت كتب القاضي فى مقدمتنا .

إليهم ليأخذ منهم الحديث ، وأملى فيه كتاباً هو نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد . كما أنه لم يقصر فى نقض الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو .

وعرف بالإضافة إلى ذلك بأنه مؤلف أفضل كتاب فى تثبيت دلائل النبوة وهو بعنوان « تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد »[1] .

ونستطيع أن نقول أن القاضي كان ملماً بشتى فروع الثقافة الإسلامية المعروفة أنذاك . دراسة وتدريساً وتأليفاً ، كما أن أثره كان واضحاً على جميع من درس العقائد والتوحيد من بعده مؤيداً أو ناقداً .

أساتذته وتلاميذه :

تتلمذ أبو الحسن على عدد من كبار رجال الفكر الإسلامى فى عصره ، فقد درس علم الكلام على أبى اسحق إبراهيم بن عياش . وأبى عبد الله الحسين ابن على البصرى (٣٦٩)[2] وتتبين منزلة هذين الرجلين فى تاريخ الفكر الاعتزالى إذا علمنا أن المعتزلة تضعهما فى السلسلة التى تقول إنها توارثت الاعتزال عن طريقها ، وتصل إلى ابن الحنفية ثم على بن أبى طالب وتنتهى عند الرسول عليه الصلاة والسلام . (المنية والأمل . وطبقات القاضي وشرح العيون للحاكم) .

وسمع الحديث من إبراهيم بن سلمة القطان (المتوفى سنة ٣٤٥) وعبد الرحمن ابن حمدان الجلاب (٣٤٦) ، وعبد الله بن جعفر بن فارس (٣٤٦) والزبير ابن عبد الواحد الأسد أبادى (٣٤٧ هـ) وغيرهم كثيرون .

(١) وقد حققنا هذا الكتاب وهو الآن تحت الطبع ويقع مخطوطه فى ٣١٤ ورقة ، ولا يعرف له إلا نسخة واحدة هى نسخة شهيد على باستانبول وهى التى اعتمدنا عليها فى التحقيق .

(٢) قال الدكتور أبو العلا عفيفى لعل أبا عبدالله هذا هو أبو عبدالله محمد بن زيد الواسطى المتوفى ١٠٦ هـ . (أنظر المغنى ١٣ — ١٠٥ هامش ٢) والصواب ما اثبتناه . وذكر صاحب المنية والأمل ان وفاته كانت سنة ٣٦٧ غير أن القاضي فى طبقاته ٧٧ ب مخطوط والحاكم أبو السعد فى شرح عيون المسائل (٧٢ ب مخطوط) يذكر أنه توفى سنة ٣٦٩

وتتلمذ على القاضى طلاب نابهون منهم الإمام المؤيد بالله (أحمد بن الحسين الآملى)[١] ، وأبو رشيد سعيد النيسابورى[٢] وأبو القاسم التنوخى[٣] ، والشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى[٤] ، وأبو يوسف عبد السلام القزوينى[٥] ، وأبو عبد الله الحسن بن على الصيمرى[٦] ، وأبو الحسين محمد بن على البصرى[٧] ، وأبو القاسم اسماعيل البستى[٨] ، وابو حامد أحمـــد بن محمد

(١) هو أحمد بن الحسين بن هارون بن محمد الحسين الآملى . ولد بآمل سنة ٣٣٣ وبويع له بإمامة الزيدية سنة ٣٨٠ وتوفى سنة ٤١١ . انظر القضاء الحسن لابن حابس الصعدى ١٨٣ (مخطوط دار الكتب) وشرح عيون المسائل للحاكم أبى السعد ٧٧ ب (مخطوط دار الكتب) وتراجم رجال الجنداري ٤ .

(٢) قال صاحب المنية « من أصحاب قاضى القضاه وكان بغدادى المذهب واختلف الى القاضى فدرس عليـه وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه » واليه انتهت الرياسة بعد قاضى القضاة . [المنية والأمل ١١٦] ، وانظر شرح العيون للحاكم ٢٢٩ ، ومطالع البدور لابن أبى الرجال (مخطوط دار الكتب) ٣ : ٤ .

(٣) من علماء المعتزلة تقلد القضاء فى عدة نواح منها المدائن واذربيجان وقرميسين ، وتوفى سنة ٤٤٧ . أنظر فوات الوفيات ٢ : ١٣٨ وتاريخ بغداد ١٢ : ١١٥ ، ومعجم الأدباء ١٤ : ١١٠ .

(٤) أخذ عن قاضى القضاه عند انصرافه من الحج ، توفى سنة ٤٣٢ ، وهو إمامى يميل الى الأرجاء ، ألف كتاب الأمالى ، وكتاب الشافى فى النقض على ما أورده القاضى فى المغنى حول الإمامة . أنظر المنية والأمل ١١٧ ، روضات الجنات للخوانسارى ٣٢٤–٣٢٩ .

(٥) قال السبكى : أبو يوسف عبد السلام القزوينى المفسر . وقيل إنه كان زيدى المذهب وله تفسير كبير (الطبقات ٣ : ٢٣٠) ، وقال السيوطى : شيخ المعتزلة ونزيل بغداد .. جمع التفسير الكبير الذى لم ير فى التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد .. وهو فى ثلاثمائة مجلدة اختلف فى وفاته فقال السبكى وصاحب طبقات الزيدية ٣ : ٢ ، ٤٦ وإنه توفى سنة ٤٨٨ وذكر السيوطى أن وفاته كان سنة ٤٨٣ .

(٦) وكان شيخ الحنفية ببغداد ، درس على القاضى . الذهبى سير أعلام النبلاء ١١ : ٤٥ وله مؤلفات عده توفى سنة ٤٣٦ .

(٧) قال صاحب المنية والأمل : صاحب المعتمد فى أصول الفقه أخذ عن القاضى وله كتب كثيره (المنية والأمل ١١٨) والحق أن كتاب العمد كان أصلا لأكثر الكتب التى حفظها المتأخرون فى أصول الفقه . توفى سنة ٤٣٦ ، وليس سنة ٤٣٧ كما ذكر ابن العماد (٣ : ٢٥٩) . انظر الحاكم أبو السعد ٧٩ ب ، وروضات الجنات ٦٨٨ .

(٨) وكان شيعياً على مذهب الزيدية ، أخذ الكلام عن القاضى وروى المذهب عن المؤيد بالله ، يقول صاحب المنيـة والأمل ١١٧ والجندارى ٢ : انظر أبا بكر الباقلانى فقطعه لأن القاضى ترفع عن مكالمته توفى سنة ٤٢٠ .

النجار[١] . وغيرهم كثيرون .

مؤلفات القاضى :

يجمع من أرخ للقاضى أنه كان كثير التآليف متنوعها ، يقول صاحب المنية والأمل « هو الذى فتق علم الكلام ونشر بروده ، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت الشرق والغرب وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لا يتفق لأحد مثله حتى طبق الأرض بكتبه . وقال الحـــاكم[٢] « يقال إن له مائة ألف ورقة » .

وقال صاحب لسان الميزان[٣] « وأملى عدة أحاديث وصنف الكتب الكثيرة فى التفسير والكلام وحدث الأسنوى[٤] « إن مؤلفاته انتهت إلى أربع مائة ألف ورقة منها المحيط اثنين وعشرين والمغنى ثلاثة عشر ومختصر الحسنى عشرة ، والأصول والعمد نيف وعشرون . . . الخ .

وقد وضع صاحب المنية والأمل قائمة طويلة بأسماء مؤلفاته ، وأشار بروكلمان إلى تسع منها مع تحديد أماكن وجودها .

وبما أن أحداً لم يقدم لنا حتى الآن ثبتاً بكتب القاضى عبد الجبار مع إزدياد الاهتمام بتراث هذا الرجل الفذ فقد رأينا أن نستعرض ما عثرنا عليه منسوباً له من الكتب مع مكان وجودها إن كانت معروفة . وفيما يلى قائمة بأسماء هذه الكتب :

(١) المتوفى سنة ٤٣٣ ، وقد أخذ عنه الحاكم أبو السعد صاحب شرح عيون المسائل .

(٢) والحاكم الذى يعنيه ابن المرتضى ليس هو « المحدث والمؤرخ المشهور محمد بن عبد الله الحاكم النيسابورى » المتوفى سنة ٤٠٥ كما وهمت سوزانا فلزر محققه كتاب المنية والأمل وغيرها وإنما هو الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمى البيهقى المتوفى سنة ٤٤٥ انظر ترجمته فى مطلع البدور لأبى الرجال ٤ : ٤٤٤ وقد ذكر من كتبه كتاب شرح عيون المسائل . وقد ظنت سوزانا وغيرها ممن التبس عليهم الأمر أن الحاكم النيسابورى هو الذى أضاف الطبقتين الأخيرتين على طبقات القاضى عبد الجبار فى تاريخ نيسابور الضائع وأثبتت ذلك فى مقدمتها للمنية والأمل . والواقع أن الحاكم أبو السعد هو الذى أضاف هاتين الطبقتين فى كتابه شرح عيون المسائل وقد تفضل الأخ الصديق الأستاذ فؤاد السيد بإطلاعى على النسخة المصورة من هذا الكتاب . وفيه الطبقتان المذكورتان .

(٣) لابن حجر ٣ : ٣٨٧ . (٤) الطبقات ، مخطوط دار الكتب ٣٣ وط

الكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
آداب القرآن	الحاكم أبو السعد فى شرح عيون المسائل ورقة ٧٥ ب	مواعظ	. . . . . .
الاختلاف فى أصول الفقه	الفاتيكان رقم ١١٠٠	أصول فقه	ذكر المفهرس أنه على الأغلب القاضى
اختيارات الأدلة	المنية والأمل لابن المرتضى ١٠٣ ، الحاكم ٧٥ ب	فن فى علوم القرآن	. . . . . .
الاعتماد	المنية والأمل ، والحاكم أبو السعد	علم كلام	. . . . . .
الأمالى فى الحديث (١)	ذكرته معظم المراجع : طبقات الزيدية والفاتيكان ١١٧٧ ، والمتحف البريطانى ٥٧٧	فى الحديث	وتوجد نسخة منه فى الفاتيكان والمتحف البريطانى ، واليمن
تثبيت دلائل النبوة	طبقات الشافعية لابن الملقن ٣٣ ط ، الشذرات لابن العماد ٣ : ٢٠٣ ، طبقات ابن شهبة ١٦ ط ، لسان الميزان لابن حجر ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد للبغدادى ١ : ٩٨	فى السيرة والمعجزات	توجد منه نسخة فى شهيد على باستانبول وسيصدر قريباً بعد أن أعددته للطبع
التجريد	الحاكم ٧٦ ا	علم كلام	. . . . . .
التفسير الكبير	مقدمة فى أصول التفسير لابن تيمية ٢١ ، ولعله هو المحيط فى التفسير الذى ذكره ابن العربى فى العواصم كما سيأتى	تفسير	. . . . . .
تكملة الجوامع	ابن متوية فى التذكرة ١١١ ب ، والحاكم ٧٥ ب	علم كلام	لعله تكملة الجامع لأبى هاشم الجبائى
الشرح	ذكره الحاكم أبو السعد وقال هو من كتب تكملة المشايخ ، ولعله يقصد أنه تكملة شرح الأصول الذى بدأ به شيخه أبو على بن خلاد	علم كلام	. . . . . .
تنزيه القرآن عن المطاعن	الحاكم ٧٥ ، هدية العارفين ١ : ٤٩٨ ، السيوطى طبقات المفسرين ١٦ ، الأودنى طبقات المفسرين ٣٠	تفسير	طبع عن النسخة المخطوطة بدار الكتب سنة ١٣٢٩ هـ

(١) وذكر أيضا باسم « نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد »

الكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
الجدل	الحاكم ٧٦ ا	علم الجدل	. . . . . .
الجمل	» »		لعله فى الفقه
الحدود	» »	علم كلام	. . . . . .
الحكمة والحكيم	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . . .
الخاطر فى الكلام	» ٧٥ ب » » ١١٣	علم كلام	. . . . . .
الخلاف بين الشيخين	» ٧٥ ب » » ١١٣ والفاتيكان ١١٠٠	علم كلام	. . . . . .
جوابات مسائل أبى رشيد	الحاكم ٧٥ ب	» »	. . . . . .
الخلاف والوفاق	» » » »	» »	. . . . . .
الخوارزميات	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . . .
الدواعى والصوارف	» »	» »	. . . . . .
الرازيات (١)	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . . .
رد النصارى	ابن تيمية فى الرد على المنطقيين ، حاجى خليفة ٣ : ٥٣	فى الرد على الأديان	. . . . . .
شرح الآراء	الحاكم ٧٥ ب		لعله فى علم الكلام
شرح الأصول	الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣ ،	علم كلام	. . . . . .
الخمسة	الجندرى فى تراجم رجال ٢٢ ، بروكلمان ملحق ١ : ٣٤١		
شرح كشف الأغراض عن الأعراض	ابن متويه التذكرة ١٤٠ ا . الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣ .	» »	. . . . . .

(١) القاضى كتب متعددة فى أجوبة مسائل وردت عليه من بلاد مختلفة فسمى الكتاب باسم البلد الوارد منه .

الكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
شرح الجامعين	الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣	علم الكلام	. . . . . .
شرح المقود	الحاكم ٧٦ أ	» »	وورد باسم العقود فى نفس المرجع ولعله كتاب آخر
المقالات	الحاكم ٧٥ ب ، المنية والأمل ١١٣		
الطرميات	» ٧٥ ب » » ١١٣	» »	نسبة إلى : بلدة طرم بقزو
العسكريات	» ٧٥ ب » »	» »	» » : العسكر
العقود	» » »	» »	. . . . .
العمد	» » » الجندارى فى تراجم رجال ٢٢	» »	ذكره ابن خلدون فى مقدمته باسم العهد
فضل الاعتزال	وهذا الكتاب هو الأساس الذى اقتبس	» »	
وطبقات المعتزلة	منه الحاكم أبو السعد باب رجال الاعتزال من كتابه شرح عيون المسائل ، ثم أخذه عنه ابن المرتضى ، الذى طبع كتابه باسم المنية والأمل أو طبقات المعتزلة .		
الفعل والفاعل	الحاكم أبو السعد ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . .
القاشانيات	الحاكم أبو السعد ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	» »	. . . . .
الكوفيات	الحاكم أبو السعد ٧٦ أ	» »	. . . . .
ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز	الحاكم أبو السعد ٧٥ ا ، والمنية والأمل ١١٣	» »	. . . . .
المبسوط	الحاكم أبو السعد ٧٥ ا والمنية والأمل ١١٣	» »	. . . . .
متشابه القرآن	الحاكم أبو السعد ٧٥ ا والمنية والأمل ١١٣	تفسير	ومنه نسخة خطية بدار الكتب المصرية

الكتاب	المصدر الذى أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
المحيط . .	الحاكم ٧٥ ب ، وقال إنه فى علوم القرآن ولعله نفس الكتاب الذى ذكر ابن العربى أنه اطلع عليه . العواصم ٢٧	فى التفسير وعلوم القرآن	. . . . . .
المحيط بالتكليف .	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣ ، الجندارى ٢٢ ، والموجود منه ما جمعه تلميذه ابن متويه باسم المجموع من المحيط بالتكليف	علم كلام	توجد منه نسخة كاملة فى دار الكتب وفى برلين نسخة ناقصة
مسألة فى الغيبة .	أى فى غيبة الإمام ، وهو ورقة واحدة الفاتيكان ١٢٠٨	» »	. . . . .
المسائل الواردة على أبى الحسن	الحاكم ٧٥ ب	» »	. . . . .
المسائل الواردة على	الحاكم ٧٥ ب	علم كلام	. . . . .
أبى على وأبى هاشم	» ٧٥ ب	» »	. . . . .
المسائل الواردة على أبى القاسم	» ٧٥ ب	» »	. . . . .
المختصر الحسنى .	الجندارى ٢٢ ، شرح الأصول ٢٣ أ .	» »	. . . . .
المصريات . .	الحاكم ٧٥ ب	» »	. . . . .
المغنى فى أصول الدين	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ، وهو أهم كتب القاضى الكلامية يقع فى عشرين جزءاً لم يوجد منها إلا أربعة عشر	» »	. . . . .
المقدمات .	الحاكم ١٧	» »	. . . . .
المكيات .	» ١٧٦	» »	. . . . .
المنع والتمانع .	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣ .	» »	. . . . .
نصيحة المتفقه .	» ٧٥ ب » » ١١٣ .	» »	. . . . .
نقض الإمامة .	» ٧٥ ب » » ١١٣ .	علم كلام	ولتلميذه أبى الحسين البصرى كتاب بهذا الاسم
نقض اللمع .	» ٧٥ ب » المغنى ٧ .	» »	. . . . .
النهاية والعمد	ذكرت بعض المصادر أن النهاية غير العمد وكلاهما فى أصول الفقه	أصول فقه	. . . . .
النيسابوريات	الحاكم ٧٥ ب ، والمنية والأمل ١١٣	علم كلام	. . . . .

وصف الكتاب والنسخ التي اعتمدنا عليها في تحقيقه :

والكتاب الذي نقدمه للقراء هو « شرح الأصول الخمسة » : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهي الأصول التي اتفق عليها المعتزلة[1] . واختلفوا في غيرها ، وقد أوصل الشهرستاني عدد فرقهم إلى اثنتي عشرة فرقة[2] .

---

(١) قال الشهرستاني في الملل والنحل (١ : ٤١) : الأصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم وبالجملة كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهي من الأصول . ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة فإن المعرفة أصل والطاعة فرع فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً . فالأصول هي موضوع علم الكلام والفروع هي موضوع علم الفقه وقال بعض العقلاء كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع . ويؤكد المعتزلة أنهم تلقوا هذه الأصول عن الرسول عليه الصلاة والسلام ويذكرون سندهم في ذلك ، ونحن نثبت فيما يلي هذا السند كما ذكر على أول ورقة من شرح الأصول تعليق القرزاذي .
يقول أخذ هذه الأصول من الفقيه الإمام الأوحد نجم الدين أحمد بن أبي الحسين الكني وهو عن الفقيه الإمام الأجل محمد بن أحمد القرزاذي وهو عن عمه الشيخ السعيد البارع إسماعيل بن علي القرزاذي وهو عن محمد بن مزدك وهو عن أبي محمد بن متوية وهو عن الشيخ أبي رشيد النيسابوري وهو عن قاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد رحمه الله وهو عن الشيخ المرشد أبي عبد الله البصري وهو عن الشيخ أبي علي بن خلاد وهو عن الشيخ أبي هاشم وهو عن أبيه الشيخ أبي علي الجبائي وهو عن أبي يعقوب الشحام وهو عن عثمان الطويل وهو عن الشيخ أبي الهذيل وهو عن واصل بن عطاء وهو عن أبي هاشم محمد بن الحنفية وهو عن أبيه أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو عن خير الأولين والآخرين وخاتم النبيين محمد المصطفى صلوات الله عليه وهو عن جبريل عليه السلام وهو عن الله تعالى وليس لأحد من أرباب المذاهب مثل هذا الإسناد .

(٢) والقاضي من معتزلة البصرة ، ومعلوم أن المعتزلة توزعوا إلى مدرستين كبيرتين مدرسة البصرة ومدرسة بغداد . وإليك قائمة بأشهر رجال المدرستين : معتزلة البصرة : واصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١ هـ) ويدعى أتباعه بالواصلية ، عمرو بن عبيد (١٤٣) ويدعى أتباعه بالعمرية ، أبو الهذيل العلاف (٢٣٥) الهذيلية ، إبراهيم النظام (٢٣١) النظامية ، علي الأسواري (حوالي ٢٠٠) الأسوارية ، معمر بن عباد السلمي (حوالي ٢٢٠) =

ولم يكن بحث القاضي لهذه الأصول على هذا التصنيف في جميع كتبه فهو في « المغني » اعتمد على أصلين هما العدل والتوحيد وأدخل ما عداهما فيهما ، وفي « مختصر الحسنى » ذكر أن الأصول أربعة وهي : العدل والتوحيد والنبوات والشرائع . ويظهر أن تصنيف المغني مرجح لدى شراح كتب القاضي . فقد ذكر مانكديم: أن « الأولى ما ذكره في المغني من أن النبوات والشرائع داخلان في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ويتعبد ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك فالوعد والوعيد داخل في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلابد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب ، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به ومن العدل أن لا يخل بالواجب ، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالأولى أن يقتصر على ما أورده في المغني » .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب في أماكن مختلفة من كتب المعتزلة وغيرهم ، وبأسماء متعددة . ذكره الحاكم أبو السعد ، وابن المرتضى باسم : شرح الأصول

= المعمرية ، هشام الفوطي (٢٢٦) الهشامية ، عباد بن سليمان الصمري (٢٥٠) عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٦) الجاحظية ، أبو يعقوب الشحام (حوالي ٢٣٠) الشحامية ، أبو علي الجبائي (٣٠٣) الجبائية ، أبو هاشم الجبائي (٣٢١) البهشمية ، ومنهم أبو عبد الله البصري شيخ القاضي ، وأبو إسحق بن عياش شيخ القاضي أيضاً . معتزلة بغداد : بشر بن المعتمر (٢١٠) البشرية ، أبو موسى المردار (٢٢٦) ، جعفر بن حرب (٢٣٦) ، جعفر بن المبشر (٢٣٤) الجعفرية ، ثمامة بن أشرس (٢١٣) الثمامية ، أبو الحسين الخياط (١٩٠) الخياطية ، أبو القاسم بن محمد الكعبي (٣١٩) الكعبية ، محمد بن عبد الله الإسكافي (٢٤٠) الإسكافية ، أبو بكر الأخشيدي (٣٢٦) الأخشيدية .

وشرح الأصول الخمسة ، والأصول. وذكره صارم الدين صاحب طبقات الزيدية (مخطوط دار الكتب) باسم الشرح فى أكثر من موضع ص ٣٤٤ و ٣٨٩ و٣٩٧ ... الخ . وأورده الجندارى فى تراجم (٢٢) رجال باسم الأصول ، وذكر باسم شرح الأصول فى مآثر الأبرار لزحيف مخطوط دار الكتب فى الصفحة ١٨١ ، وكذلك فعل صاحب الحدائق الوردية أحمد بن حميد (مخطوط دار الكتب) فى الصفحة ٢:٦٢ .

إلا أن عنوان الأصول أو شرح الأصول على ما يظهر كان شائعاً ولذلك نجد أن أكثر من واحد من المعتزلة نسب إليهم كتاب بهذا الاسم نذكر منهم على سبيل المثال: الإمام القاسم بن إبراهيم الرسى (وهو من أئمة الزيدية، ومتوفى سنة ٢٤٦ﻫ) إذ توجد له رسالة صغيرة باسم « أصول العدل والتوحيد » ، ورسالة أخرى صغيرة أيضاً باسم « العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الواحد الحميد » وكلا الرسالتين من مصورات دار الكتب عن صنعاء . ومنهم أبو الهذيل العلاف ويظهر أنه أول من صنف كتاباً باسم الأصول الخمسة بين رجال الاعتزال . قال النسفى فى بحر الكلام ٥٧ و ، مخطوط دار الكتب : خرج أبو الهذيل فصنف لهم كتابين وبين مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك الخمسة الأصول ، وكلما رأوا رجلا قالوا له هل قرأت الأصول الخمسة فإن قال نعم عرفوا أنه على مذهبهم. ومنهم جعفر بن حرب الذى ذكر له صاحب المنية والأمل (ص٧٣) كتاباً باسم « كتاب الأصول الخمسة » .

ولأبى على بن خلاد كتاب باسم كتاب الأصول ، أو كتاب الشرح « شرح الأصول »(١) كما أن شرح الأصول نسبه إلى تلميذى القاضى : أبى محمد

(١) المنية والأمل ١٠٥ ، المذكر لأبو السعد ٧٣ .

إسماعيل بن على الفرزاذى ، وأحمد بن أبى هاشم الحسينى المعروف بمانكديم(١) وششديو .

وإذن لمن يكون هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، هل هو شرح القاضى عبد الجبار لأصول القاسم الرسى كما ظن البعض ، أم إنه كتاب الأصول الخمسة لأبى الهذيل ، أو لجعفر بن حرب ونقله القاضى وشرحه ، أم أنه لابن خلاد ، أو لتلميذى القاضى .

نحن نستبعد أن يكون هذا الكتاب شرحاً لأصول العدل والتوحيد للقاسم الرسى ، إذ ليس بين أيدينا ما يدل على ذلك أو يشير إليه ، كما أن الرسائل الصغيرة التى هى بين أيدينا للقاسم لا تسمح لنا بمثل هذا الاحتمال ، ثم إن الحديث فى الأصول الخمسة للمعتزلة وشروحها كان مألوفاً وشائعاً ولا حاجة لتبرير تسمية « شرح الأصول » أن نعتمد أصولا معينة قام القاضى بشرحها .

وليس هو لجعفر بن حرب (المتوفى سنة ٢٣٦) ، فهو من معتزلة بغداد ، والقاضى من معتزلة البصرة ولو أن كتاب القاضى شرح أو تعليق أو اقتباس من كتاب أبى جعفر لعرفنا ذلك من مجرى المناقشات فى الكتاب وليس هنالك ما يدل على ذلك .

كما أنه لا يصح أن ينسب لتلميذيه أو لأحدهما لأن النسخ الموجودة بين أيدينا تشير إلى أنهما علقاه عن القاضى ، أى أنهما تقيداه منه فهو ليس من تآليفهما وإنما هو من تآليف قاضى القضاة ، أملاه على طريقة الكلاميين فى ذلك الحين

(١) أى : وجه القمر ، أنظر الجندارى تراجم رجال ٣) .

وكتبه عدد من تلاميذه ، وإن كنا نجد أن التلميذين مانكديم والفرزاذى يخالفان شيخهما القاضى فى موضوع الإمامة فيكتبانه من وجهة نظر الزيدية بعد أن ينقلا رأى القاضى .

ونحن لانستبعد أن يكون جزء صغير منه قد بدئ بإملاء ابن خلاد، ثم أملى القاضى تكملته ، ولا يبعد أن يكون قد أعاد إملاء ما قدمه ابن خلاد فيكون الكتاب كله أخيراً من إملائه وتصنيفه .

وسبب إيرادنا لهذا الاحتمال أن الحاكم أبا السعد ذكر فى شرح العيون (٧٤ ب) أثناء ترجمته للخالدى ما يلى : « وقدم أبو على بن خلاد البصرة وهو يملى شرح الأصول وفيها الخالدى — وهو يميل إلى الإرجاء — فسئل أن يقدم الكلام فى الوعيد ففعل ، وتوفى ولم يتم الشرح ، ثم أملى قاضى القضاة التكملة » . وكذلك ذكر صاحب المنية والأمل نقلا عن قاضى القضاة أثناء ترجمة ابن خلاد ما يلى : « وكان على إتمام كتابة الشرح ، فاتفق له المقام فى البصرة وكان هناك الخالدى وهو أصل فى الإرجاء فقدم الكلام فى الوعيد ».

يضاف إلى ذلك أن الحاكم عد من كتب القاضى كتاباً باسم «تكملة الشرح» وأورده مع كثير تكملة المشايخ ، ولا يبعد أنه قصد بذلك تكملة القاضى لشرح الأصول لابن خلاد الذى بدأه ولم يتمه . إلا أننا نجزم بأن شرح الأصول على الصورة التى بين أيدينا هو للقاضى لأنه ذكره فى المغنى مع كتبه وقال إنه أتمه أثناء إملاء المغنى ما بين سنتى ٣٦٠ — ٣٨٠ ﻫ . (أنظر المغنى ٢٠ : ٢٥٤) .

وقد اعتمدنا على تعليق مانكديم لشرح الأصول ، فى نسختين رئيسيتين هما :

١ — نسخة أحمد الثالث باستنبول وقد رمزنا إليها بالحرف ا ، وتتكون من ١٩٧ ورقة ، وتاريخ نسخها سنة ٧٥٦ ﻫ . وقد كتب عليها « كتاب شرح

الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد علق عن السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبى هاشم الحسينى ششديو رحمه الله »[١] وناسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن على ، وهى من مصورات معهد مخطوطات الجامعة العربية .

٢ — والنسخة الثانية هى نسخة صنعاء وهى من مصورات دار الكتب وتتكون من ١٥٣ ورقة بخط قديم وكتب عليه بعضهم «شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادى المتوفى سنة ٤١٥ المعتزلى، المؤلف السيد مانكديم وهو أحمد بن أبى هاشم الحسينى الرازى المعروف بششديو المتوفى سنة ٤٢٥» . وهى من مكتبة الإمام عبد الله بن حمزة[٢]، وقد رمزنا لها بالحرف ص.

وقد اعتمدنا النسخة الأولى كأساس للتحقيق لأنها مصححة وكاملة ، وراجعنا

---

(١) مانكديم هو أحد أئمة الزيدية وقد خرج فى الرى بعد وفاة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهارونى المتوفى سنة ٤١١ (مآثر الأبرار للزحيف ورقة ٧٩ ظ) وقال الجندارى ص٣ : « الإمام المستظهر بالله ويعرف بمانكديم معناه وجه القمر لحسن وجهه من ذرية عمر الأشرف لا من ذرية زيد بن الحسين كما زعمه غالط ، وهو إمام المتكلمين ورئيس المخلصين وعدتهم . عده فى الأئمة الهدى (يقصد ابن المرتضى صاحب المنية) وأهمله آخرون ، أخذ على المؤيد بالله وكان من أصحابه . وهو الذى صلى على المؤيد يوم مات . توفى بالرى نيف وعشرون وأربعمائة » .

(٢) وهو أحد أئمة الزيدية ويلقب بالإمام المنصور . ولد سنة ٥٦١ ﻫ بآمل من همدان ، وبويع له فى الجوف وصعدة ، ودخل صنعاء سنة ٦١١ ﻫ ، وتوفى سنة ٦١٤ ﻫ وقد كان له الفضل الكبير فى حفظ تراث المعتزلة ، فقد أرسل دعاته خارج اليمن مثل جعفر بن أحمد بن عبد السلام ٥٧٣ ﻫ ، الذى عاد من العراق ومعه كتب كثيرة للمعتزلة . والعلامة محمد بن منصور الرازى الذى أرسله الإمام فى بلاد الجبل والديلم وكانت أكثرها معتزلة وزيدية وعاد بمجموعة من الكتب حفظ أغلبها فى حصن ظفار ذى بين باليمن وهى الآن بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء » . أنظر مقالة الأستاذ فؤاد سيد فى مجلة معهد مخطوطات الجامعة العربية ١ : ١٩٦ ولاستكمال حياة الإمام المنصور أنظر : الحدائق الوردية : ١٢٣ ، وطبقات الزيدية لصارم الدين ومآثر الأبرار للزحيف ٢٩٦ وكلها من مخطوطات دار الكتب .

عليها النسخة الثانية ، مع قدمها لأنها ناقصة ، ويغلب على الظن أن النسخة التى اعتمدنا عليها منقولة عن نسخة اليمن ثم روجعت وصححت فقد ذكر فى آخرها « وكان تمامه بالمشهد المقدس المنصوري على ساكنه السلام . . » وهذا المشهد فى ظفار ذى بين التى شهدت إمامة المنصور ، والمنصورى نسبة إلى الإمام المنصور كما رجحنا ، ثم عثرنا على ما يؤكد هذا فى « التذكرة فى علم الكلام » لابن متويه ، وهو مخطوط دار الكتب ، إذ يشير أيضاً إلى المشهد المقدس بظفار .

وقد حاولنا أن نثبت النص على الصورة التى نعتقد أنها الصواب وذلك بمقارنة النسختين ، وإذا رأينا قراءة مخالفة لما فى النصين أثبتنا النص وأشرنا إلى مانقلناه فى الهامش . وقد عمدنا إلى تقطيع الياء فجعلناها همزة مثل غايية ـ غائية وهكذا . . لسهولة اللفظ واعتياده .

وقد جرت العادة أن توضع بين أقواس الجمل الناقصة أو الزائدة على هذا النحو (. . . . . .) إلا أننا تسهيلا للنص رأينا أن نشير إلى الزيادة أو النقص بوضعه بين رقمين متشابهين على النحو التالى(١) . . . .(١) وذلك حرصاً على استمرار الكلام وعدم انقطاعه .

فصول الكتاب وابوابه :

يبدأ شرح الأصول بمقدمة عن النظر ووجوبه على المكلف ، وذلك لأن معرفة الله ليست من المعارف الضرورية ولا تكون إلا بالاستدلال ومن هنا كان النظر فى الطرق المؤدية إلى معرفة الله واجباً ، ويبدأ هـــذا الطريق بمعرفة الأجسام والأعراض لأنه سيؤدى بنا إلى أنها حادثة ، وما دامت كذلك فهى تحتاج إلى محدث هو خالق الكائنات كلها وهو الله .

والطريقة التى يعتمدها القاضى لمعرفة حدوث الأجسام هى الدعاوى الأربع التى بدأها أبو الهذيل وتابعه فيها رجال الاعتزال وعلماء الكلام عموماً ، وتتلخص فيما يلى : ١ — إن فى الأجسام معانى لا ينفك عنها كالاجتماع والافتراق والحركة

والسكون . ٢ — هذه المعانى محدثة . ٣ — الجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها . ٤ — ولذلك وجب حدوث الجسم أيضاً .

والمحدث لهذه الأجسام ليس هو العقل الأول أو الفعال ، أو النفس ، أو الطبيعة ، أو الصدفة ، بل هو الله .

ثم ينتقل البحث إلى ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين ، وذلك لأن معرفة الأصول عند القاضى إما إجمالية أو تفصيلية ، وكثير من المسائل يكفى فيها النظرة الإجمالية ، وخاصة بالنسبة لعامة المكلفين . وهكذا يميز القاضى فى بحوث العقائد بين نوعين من الناس : العامة وهؤلاء لايكلفون إلا بالمعرفة الإجمالية من الأصول ، والعلماء وهؤلاء وحدهم الذين يحق لهم البحث التفصيلى فيها فالمعرفة الإجمالية إذن كافية لترتيب التكليف على المكلفين ، أو بعبارة أخرى إن المكلف لا يجب عليه أكثر من المعرفة الإجمالية .

ثم يعرض للأصـــول الخمسة عرضاً سريعاً يتناسب مع هذه الفكرة مبيناً ما يجب على المكلف معرفته من كل أصل من الأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ويعود بعد ذلك إلى تفصيل ما أجمله من أصول ويختم الكتاب بفصل فى التوبة تيمناً وتبركاً وتفاؤلاً بالخير والقبول . ويجب أن ننبه إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن مانكديم الذى علق على هذا الكتاب القاضى كتب بحث الإمامة من وجهة نظر الزيدية لأنه أحد أئمتهم . وإن كان قد أورد وجهة نظر القاضى كلها .

وتمتاز عبارة هـــذا الكتاب بالوضوح والسهولة ، على عكس عبارة المغنى ، ولعل ذلك لأنه أملاه بعد بدئه فى المغنى ، وكان يلقيه فى دروس يحضرها العامة والخاصة ، فأراد أن يبسط قواعد الاعتزال وييسر تناولها ونشرها .

وتبدو قيمة هذا الشرح فى أنه يحيط بأغلب المسائل الاعتقادية التى كانت

مدار البحث بين الكلاميين على اختلاف مشاربهم من معتزلة وأشعرية وكرامية ومجبرة إلى غيرهم . وهو ينصف خصومه حينما يعرض آراءهم بكل دقة ووضوح ثم يبدأ بالرد عليهم بهدوء وأدب وقلما نجد كلمة نابية فى مناقشته لأفكار الغير .

والقارئ لهذا الكتاب يستطيع أن يأخذ فكرة شاملة عن تطور بحوث الكلام وأصول الدين عند المسلمين حتى بداية القرن الخامس الهجرى ، لأن القاضى عبد الجبار بسبب أطلاعه على شتى المذاهب ، وبفضل حياته المديدة المليئة بالمناقشات والمحاورات كان أقدر الناس على أن يقدم لنا هذه الصورة الكاملة .

ولا شك أن القاضى كان أحد الأفذاذ الذين وقفوا فى وجه المحاولات القوية التى كانت تبذل لتمييع الثقافة الإسلامية وإخفاء شخصيتها بالمؤثرات الأجنبية . ولئن كان فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد وابن طفيل وغيرهم قد أرخوا العنان لأنفسهم وتخلوا فى كثير من الأمورعن التفكير المستقل والشخصية المتميزة أمام الغزو اليونانى الفلسفى ، فإن علم الكلام بقى صامداً أمام هذا التيار ، وإذا كان قد استفاد من الثقافات الأجنبية فإنما كانت هذه الاستفادة بمقدار إذ لم يتخل عن قواعده وأصوله لقد ظل القاضى طول حياته كالطود الراسخ يكافح مع المكافحين من علماء الكلام فى منع طغيان هذه التيارات الدخيلة ، وذلك لما كان يحمله من ثقافة إسلامية وعربية ضخمة ، ولما كان يحرص عليه من الاحتكام دوماً إلى الفهم الإسلامى لمختلف القضايا الفكرية .

لذا فإننا نراه يرفض بشدة أن تكون الفلسفة اليونانية موجهة للفكر الإسلامى ، أو أن تصبح قواعد منطق أرسطو هى الحاكمة لهذا التفكير . لكن هذا السد المنيع لم يلبث أن أنهار بعد ذلك وأصبح

منطق أرسطو أمراً يرتفع فوق الشبهات ، واختلطت الفلسفة بعلم الكلام حتى لم يعد بالإمكان أن نميز عند المتأخرين من علماء الكلام كالإيجى والجرجانى مثلاً بين الفلسفة والتوحيد .

ونحن نقدم هذا الكتاب للقراء وكلنا ثقة فى أنه سيخدم الفكر والثقافة الإسلامية العربية المعاصرة خدمة جليلة . . . إذ يكون بين أيدى القراء ولأول مرة بعد قرون طويلة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة بقلم عالم فاضل من كبار رجالهم ، فقد عرفنا المعتزلة حتى الآن عن طريق خصومهم فى الرأى والأشاعرة بوجه خاص . ونحن لا نزعم أن خصومهم كانوا متجنين عليهم حين نقلوا آراءهم فقد كان منهم المنصفون ، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى ، فى مقالات الإسلاميين ، ولكننا نظن أن الاخلاص للحقيقة ، وإعطاء صورة دقيقة عن أى مذهب يجب أن يتلمس أولا عند أصحاب هذا المذهب نفسه ، ولا نظن أن كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشره الأستاذ نيبرج (سنة ١٣٤٤هـ — ١٩٢٥م) يستطيع أن يسد هذا الغرض لأنه لا يقدم الاعتزال كنظرية متكاملة بقدر ما يعرض من الردود على المسائل التى أثارها ابن الراوندى المعتزلى الذى ارتد إلى الملحدة والرافضة ، والذى ألف ضدهم كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة »(١) معارضاً كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » .

وأما كتاب المغنى الذى تقوم بطبعه « مؤسسة التأليف والترجمة والنشر » بوزارة الثقافة فى الجمهورية العربية المتحدة فإنه لا يفى بالغرض أيضاً لأن الموجود منه لا يتجاوز نصف الأصل إلا قليلا ، ولأن عبارته لا تسلس قيادها للكثيرين ، بالإضافة إلى أن ضخامة حجمه لن تسمح لغير القلة من المختصين بالرجوع إليه .

(١) طبع فى بيروت طبعة ثانية مع ترجمة فرنسية لألبير نادر .

وأما مايقال من كراهة تفصيل الحديث فى التوحيد والعدل وغيرهما من الأمور المتعلقة بأصول الدين فإن ذلك أمر انتهى منه المتقدمون من رجال الفكر الإسلامى بعد أن أشبعوه بحثاً ، وقد خاض أكثرهم إلى تجويز الخوض فيه واستحسانه بل وإيجابه وتقديمه على غيره من الدراسات فى بعض الأحيان(١) .

ولئن كان من أهم أسباب نشأة علم الكلام ، الدفاع عن العقيدة الإسلامية بعد أن فتح الله على المسلمين الدنيا فاختلطوا بالشعوب من كل لون وجنس وعقيدة ، اطلعوا على أديان ونحل لم يعرفوها فى عزلتهم عن العالم ، فإن هذه الأسباب ما تزال قائمة لأننا نعيش فى عالم تقال فيه الكلمة هنا فتسمع فى كل مكان ، والنوافذ فيه مفتحة على جميع الثقافات ، ولن يفيدنا أن نغلق نافذة هنا أو هناك ، وإنما يجب أن تكون لنا شخصيتنا الفكرية المستقلة الواضحة ولن يضرنا بعد ذلك أن نتلق الأفكار من أى نوع كان .

وإذا كان الكتاب الذى بين أيدينا كتاباً فى الاعتزال ، وللمعتزلة صورة غير ناصعة فى أذهان الكثيرين ، فإن وجود مثل هذه الصورة لا يكفى لإصدار حكم بدفن ثروة فكرية هائلة هى من تراثنا ومكونات شخصيتنا شئنا أم أبينا ، ولا يكفى ذلك أيضاً لأن نغمط حق طائفة نشيطة واعية من مفكرى الإسلام وقفت بثبات وقوة أمام تيارات مختلفة كالثنوية التى هبت رياحها من فارس التى كان المسلمون يعيشون فيها ، وعقيدة التثليث وكانت تساكن المسلمين ، وأنصار الدهرية ، وأهل الطبائع ، وفرق الرافضة ، واليهود وغيرهم من أرباب الملل والنحل .

---

(١) لن أعرض لتفصيل هذه الأقوال فى هذه الدراسة العاجلة ، ويكفى لتقريرها أن نذكر أن أكثر رجال الفكر الإسلامى تناولوا هذه المواضيع بالدراسة مستحسنين الخوض فيها وعلى رأسهم الأعلام الكبار الأئمة : الأشعرى والماتريدى ، والغزالى ، والرازى ، والنسفى .

والمتتبع لحياة كبار رجال الاعتزال يجد أن أحداً لا يجاريهم فى هذا الميدان لأنهم كانوا يعتبرون العمل فيه واجبهم الأساسى ، وهكذا فقد دافعوا عن التوحيد أشد دفاع ورفضوا أن يتحول القول بوحدانية الله إلى نوع من التجسيم يعود بالمسلمين إلى وثنية جديدة . ودافعوا عن العدل الإلهى ، وأبوا أن يناصروا الباطل فيرمى الله بالحيف والظلم — تعالى عن ذلك — وأكدوا النبوة ومعجزاتها فى أذهان الناس خشية أن تضعف تحت ضربات البراهمة وغيرهم .. وكان القاضى عبد الجبار جهاد أفضل فى كتابه « تثبيت دلائل النبوة » الذى أعددته للطبع وسيكون قريباً بين أيدى القراء إن شاء الله .

وإذا كانت بعض الانحرافات قد حصلت فما من أحد يدعى أن البشر معصومين عن الخطأ ، وخاصة أن المعتدلين من المعتزلة والقاضى على رأسهم قد ردوا على كثير من الانحرافات وصوبوا كثيراً من الآراء ، علماً بأن مثل هذا الانحراف لم يكن قاصراً على رجال الاعتزال وحدهم فقد وجد عند غيرهم انحرافات أكبر .

يضاف إلى ذلك أن الموضوعات التى تتناولها كتب العقائد والاعتزالية منها على وجه الخصوص متجددة لا تبلى ، فالتفكير فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وفى الإنسان وموقفه من الخالق ومن نفسه ومن العالم ، والتأمل فى العقل وقيمته وصلته بالعلم والمعرفة ، والتطرق للتكليف والجزاء والعقاب إلى غيرها من أمثال هذه الأمور ، أقول إن التفكير فى ذلك كله باق مستمر ومتجدد ما دام هنالك إنسان على وجه الأرض ، فالمسائل التى تثيرها هذه المواضيع لا يجب السكوت عنها ، وإنما ينبغى الرد عليها ، وليس معنى ذلك أن تكون مبذولة لكل إنسان لأنها بطبيعتها تختص بمرحلة عقلية متقدمة من حياة الأفراد والجماعات ، وإذا كنا نقدم للقراء كتاباً للقاضى عبد الجبار فلأننا نعتبره من أعظم مفكرى الإسلام الذين عرضوا لهذه المشاكل .

هذا وحده هو الذى دعانا إلى وضع هذا الكتاب بين أيدى القراء راجين ثواب الله ورضاه ، وخدمة التراث الإسلامى .

وأجد لزاماً على أن أقدم جزيل شكرى إلى الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فقد كان لتشجيعه أكبر الأثر فى شحذ همتى للقيام بهذا العمل ، كما لا يفوتنى أن أشكر الصديقين الأستاذ فؤاد سيد « أمين مخطوطات دار الكتب المصرية » والأستاذ رشاد عبد المطلب « أمين مخطوطات الجامعة العربية » لما قدماه من مساعدة مشكورة فى تيسير الاطلاع على مخطوطات هذا الكتاب .

والله نسأل أن يجنبنا الخطأ ويهدينا إلى سواء السبيل ؟

القاهرة فى { ١٢ رمضان سنة ١٣٨٤ هجرية
الموافق { ١٥ يناير سنة ١٩٦٥ ميلادية

عبد الكريم عثمان

كتاب شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة
عبد الجبار بن أحمد الهمذاني
الأسدأبادي
المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

علق عن السيد الإمام قوام الدين
مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم
الحسيني ششديو « من ولد زيد بن الحسين »
رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

[1] والحمد لله وحده [1] . وصلى الله على محمـــد وآله ، [2] اللهم أعن ويسر يا كريم [2] .

أول الواجبات: النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى

[3] بدأ قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله فى الشرح بسؤال الأصول الخمسة فقال [3] : إن [4] سأل سائل فقال : ما أول [5] ما أوجب الله عليك ؟ قال [6] : النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعْـرَف ضرورة ، ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر .

الواجب وحده وحقيقته

ثم ثنى بذكر الواجب ، وحـــده ، وحقيقته ، لأنه أراد أن ينهى الكلام إلى أن النظر [7] فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات . ولا يحسن أن نتكلم فى وصف لشىء أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشىء .

معنى الواجب (ما إذا لم يفعله القـــادر عليـــه استحق الذم على بعض الوجوه)

فقال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه. وقوله على بعض الوجوه احتراز من الواجبات المخيرة التى لها بدل يقوم مقامها ويسد مسدها، كالكفارات الثلاث [9]، فإنها أجمع واجبة على التخيير [10] ثم إذا أتى

---

(1) ناقص من أ
(2) حرفا الباء والميم ناقصان من ص .
(3) ناقص من ص
(4) محذوفة من ص
(5) ناقص من ص
(6) فقال فى ص
(7) يقول الإمام الجوينى فى الإرشاد ص ٣ : أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحكم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم .
(8) ناقصة من ص
(9) فى نسخة القرزاذى : من العتق والإطعام والكسوة .
(10) التخيير فى ص .

بواحدة منها وترك الباقي لايستحق الذم مع أنه أخل بالواجب ، ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه ، وهو أن لايأتي بواحدة منها ، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولا نقض مع اعتباره .

كيف يفسر عمل الملجأ في ضوء تعريف الواجب

فإن قيل : هلا اعتبرتم في حد الواجب استحقاق المدح بفعله ؟

قلنا : إنما يعتبر في الحد ما به يتبين المحدود عن غيره ، والواجب[1] إنما يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا ، فيجب الاقتصار عليه .

فإن قيل : إن لم تعتبروا في حد الواجب استحقاق المدح بفعله انتقض بهرب الملجأ ، لأن الملجأ إلى الهرب لو مكث ولم يهرب لاستحق الذم بتركه الهرب مع أن الهرب غير واجب عليه ، إذ الوجوب والتكليف لايتصوران[2] مع الإلجاء ، ولو اعتبرتم[3] في الحد[3] استحقاق المدح بفعله لم ينتقض بذلك لأنه ، وإن استحق الذم بترك الهرب ، لم يستحق المدح بفعله .

قيل له : إن من مكث ولم يهرب لا يكون مُلْجأً إلى الهرب ، لأنه لو كان ملجأ إلى الهرب لوقع منه الهرب[4] لأن الملجأ هو من بلغ داعيه حداً لا يقابله داع آخر ، ويقع منه ما ألجيء إليه لا محالة . فإذا لم يكن ملجأ لم يمتنع وجوب الهرب عليه دفعاً للضرر عن نفسه ، فلذلك استحق الذم بترك الهرب وأنت[5] أردت أن تصور الكلام[5] في الملجأ فصورته في غيره .

سبب اعتماد هذا التعريف للواجب

فإن قيل : لم قلتم[6] إن هذا هو حد الواجب ؟

[7]قيل له : لأنه أوضح من قولنا واجب ، ويفيء عن فائدته ويحصر[7] معناه ؟

(١) فالواجب في ص .
(٢) يتصور في أ
(٣) ناقصة من أ
(٤) ناقصة من أ
(٥) ناقص من أ
(٦) لم قلتم في ص .
(٧) ناقص من أ

وهذا هو الغرض بالتحديد .

وإن[1] شئت قلت في حد الواجب : هو ما للإخلال به مدخل في[1] استحقاق الذم ، أو للإخلال به تأثير في[2] استحقاق الذم ، وهذان الحدان كالأول في الصحة إلا أنهما أوجز[2] وأخصر ولهذا لايرد عليهما من الأسئلة مايرد على الأول .

مفهوم القبح ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه (احترازاً من الصغيرة والقبائح الواردة من الصبيان والمجانين والبهائم)

[3]ولما كان الواجب ما به ترك قبيح[3] بين حقيقة القبيح فقال :

القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه ، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة ؛ فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لايستحق الذم عليها بكل وجه ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه ، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً في جنبه ، وكذلك فإنه احتراز من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم ، فإنها على قبحها لا يستحق الذم عليها بكل وجه ، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه ، وهو أن تقع ممن يعلم قبحها ، أو يتمكن من العلم بذلك ، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولا نقض مع اعتباره .

القول الذي وضع الواجب وجود قبيح

وذكر في الكتاب ، أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح . وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده وديعة فجاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه الرد ، فلولا أن هذا الرد لا يتم[4] إلا بالقيام واستلقى على قفاه ، كان هذا الاستلقاء قبيحاً لأنه ترك منع الواجب من وجوده .

نوعا الواجب : أ — موسع مخير ب — معين مضيق

واعلم أن الواجبات على ضربين : موسع فيه مخير ، ومعين مضيق ، فالواجب المخير هو ما إذا لم يفعله القادر عليه ، ولا ما[5] يقوم مقامه استحق

(١) ناقص من أ
(٣) ناقص من أ
(٥) ناقصة من أ
( ) ناقص من أ
(٤) يكون في ص

الذم ، والواجب المضيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم ، ولسنا نعنى بهذا التعيين أن غيره مما لا يخالفه فى الصورة[1] لا يقوم مقامه بخلاف المخير ، وإلا فليس فى الواجبات علينا ما يتعين حتى لا يقوم غيره مقامه ، وإن وجد فيما يجب على الله تعالى . ولكل واحد منهما مثال فى العقل والشرع .

مثال الواجب المخير ، فى العقل

أما مثال الواجب المخير فى العقل فهو : كقضاء الدين ؛ فإن من عليه الدين بالخيار ، إن شاء قضى من هذا الكيس ، وإن شاء قضى من كيس آخر إذا كان النقد واحداً .

مثال الواجب المخير ، فى الشرع

وأما مثاله فى الشرع ، فهو : كالصلاة فى الوقت فإن المكلف مخير إن شاء صلى وإن شاء عزم ، وكالكفارات الثلاث فإنها أجمع واجبة على التخيير إن شاء[2] أطعم ، وإن شاء كسى ، وإن شاء أعتق .

مثال الواجب المضيق ، فى العقل

وأما مثال الواجب المضيق فى العقل فهو ، كرد الوديعة ، إذا جاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه ردها بعينها ، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة أو بدل ؛ وإن كان يدخله التخيير من وجه آخر ، فإنه مخير إن شاء ردها باليمين ، وإن شاء ردها باليسار .

مثال الواجب المضيق ، فى الشرع

وأما مثاله فى الشرع فهو : كالصلاة فى آخر الوقت ، فإنه يتعين عليه الصلاة ويجب أداؤها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم أو غيره ، وإن كان يدخله التخيير[3] من وجه آخر ؛ فإنه مخير إن شاء صلى فى هذه البقعة وإن شاء صلى فى هذه البقعة ، بشرط استوائها فى الطهارة .

معرفة الله من الواجبات المضيقة

ثم[4] قال رحمه الله تعالى : إذا ثبت هذا فاعلم أن معرفة الله سبحانه تعالى

---

(١) الضرورة فى ا — (٢) ثم إن شاء فى ا

(٣) التخيير فى ص — (٤) ناقصة من ص

من الواجبات المضيقة التى لا يسع الإخلال[1] بها ، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره لأنه مما يقبح تركها ؛ وقد تقرر فى العقل وجوب[2] التحرز من القبيح . فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة ، وجب أن يقضى بوجوبها .

وهذه منه رحمه الله[3] إشارة إلى مايقوله شيخنا أبو على[4] ، من أن وجه وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها . إلا أن ذلك إنما يستقيم إن لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة ، فحينئذ كان يجب أن يقضى بوجوبها . فأما ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة ، بأن لا يفعلها ، ولا يفعل مايضادها من الجهل وغيره ، فإن ما ذكره لا يستقيم . وأشبه ما يقوله فى الصلاة أنه لا يجوز أن يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره ، لأن ذلك إنما كان يجب إن لو لم يمكن الإحتراز من الزنا إلا بالصلاة ، فأما ومن الممكن انفكاك المكلف عن الأمرين جميعاً فإن ذلك غير واجب ، كذلك ههنا .

الرد على الاعتماد على قولهم الواجب لا يجب بإيجاب موجب

فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب ، فما معنى قوله : ما أول ما أوجب الله عليك قيل له : معناه ما عرفك الله وجوبه . فإذن ، الصحيح فى وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم من أنه[5] ما لطف[6] فى أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية على ماسيأتى شرحه من بعد إن شاء الله تعالى .

حقيقة النظر وأنواعه

ولما ذكر رحمه الله فى أول الكتاب ما ذكر ، بين حقيقة النظر .

---

(١) الاخلال فى ا — (٢) وجوب بعد ، فى ا

(٣) ناقصة من ص

(٤) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى من أكبر رجال الاعتزال ، وصاحب اتجاه متفرد درس على أبى يعقوب الشحام وغيره من متكلمى عصرة ، و توفى سنة ٣٠٣ هـ . والقاضى يعتمد على آرائه وآراء ابنه أبى هاشم وإن كان اعتماده على أبى هاشم أكبر .

(٥) أنها فى ص — (٦) ناقصة من ص

النظر

والأصل فيه ، أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة :

قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤية ، تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم أره .

الانتظار

وقد يذكر ويراد به الانتظار ، قال الله تعالى « **فنظرة الى ميسرة** » أى انتظار ، وقال[٣] « **فناظرة بم يرجع المرسلون** » أى منتظرة ، وقال المثقب العبدى أو الممزق[٤] :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى   فإن غـــداً لناظره قريب

أى لمنتظره .

وقال الفقعسى : فإن غداً للناظرين قريب . أى للمنتظرين .

العطف والرحمة

وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة ، قال الله تعالى : « **ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة** » أى لا يرحمهم ولا يثيبهم . وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم (من جر إزاره بطراً لا ينظر الله إليه يوم القيامة . أى لا يرحمه) .

المقابلة

وقد يذكر ويراد به المقابلة ، تقول العرب دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها ، وتقول إذا أخذت فى طريق كذا فنظر إليك الجبل أى قابلك فخذ عن يمينك أو عن شمالك .

---

(٣) ناقصة من أ

(٤) المثقب العبدى هو عائذ بن محصن نعلة وسمى بالمثقب لبيت قاله :

ردَدن تحية وكنن أخرى   وثقبن الوصاوص للعيون

أما الممزق فهو ابن أخت المثقب ، وهو شأس بن نهار بن أسود وسمى الممزق ببيت قاله :

فإن كنت مأكولا فكن خير آكل   وإلا فأدركنى ولما أمزق

أما الفقعسى فنسبة إلى آل فقعس . والبيت لقران بن أجدع . انظر طبقات فحول الشعراء تحقيق الاستاذ محمود شاكر ٢٢٩ و ٢٣٢ . وانظر مجمع الأمثال للميدانى ص ٦٢

التفكر بالقلب

وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب ، قال الله تعالى : « **افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت** » ، أفلا يفكرون فى خلقها .

كيف تميز بين أنواع النظر

وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن ، وينضاف إليها من الشواهد .

على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤيته ، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير .

أسماء النظر بالقلب

ثم إن النظر بالقلب له أسماء ، من جملتها : التفكير ، والبحث ، والتأمل ، والتدبر ، والروية ، وغيرها .

أقسام النظر : أمور الدين وأمور الدنيا

وهو على قسمين : أحدهما ، النظر فى أمور الدنيا ، كالنظر فى العلاجات والتجارات ؛ والثانى النظر فى أمور الدين ، وذلك أيضاً على قسمين : أحدهما النظر فى الشبه لتحل ، والثانى ، النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو النظر المقصود بالباب .

ولما رأى رحمه الله تنوع النظر إلى هذه[١] الأنواع ، قيد فى أول الكتاب ولم يطلق ، فقال :

أول ما أوجب الله تعالى عليك ، النظر فى طريق معرفة الله تعالى .

معنى الفكر المعنى الذى يوجب كون المرء متفكراً

فإن قيل : وقد فسرتم النظر بالفكر فما الفكر ؟ قيل له : الفكر هو المعنى الذى يوجب كون المرء متفكراً والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه .

حقيقة المعرفة

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة المعرفة .

---

(١) بهذه فى أ

هـذا التعريف أولى من التعريف الذى أورده فى العمد

والأصل فى ذلك ، أن المعرفة والدراية والعلم نظائر ، ومعناها : ما يقتضى سكون النفس ، وثلج الصدر ، وطمأنينة القلب .

وهذا أولى مما أورده فى العمد[١] . أنه الاعتقاد الذى تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه . لأن العلم إنما يتبين[٢] عما عداه بما ذكرناه[٣] ، فيجب الاقتصار عليه وحذف ما سواه .

العلم غير الاعتقاد

وبعد ، فإن ما أورده فى العمد فيه لفظ الاعتقاد ، والعلم لا يبين عما ليس بعلم بكونه اعتقاداً ، فإن غير العلم يشارك فيه وهو اعتقاد التقليد والتبخيت[٤] ، ولأن فيه لفظ المعتقد ، وفى العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثانى مع الله تعالى ، وأن لا بقاء ، ولأن[٥] العلم بالحد ينبغى أن يكون علماً بالمحدود ، لأنهما عبارتان تقعان على معنى واحد ، والمستفاد بأحدهما[٦] هو المستفاد بالآخر[٧] ، فيجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر ، ومعلوم أن فى الناس من علم علماً وإن لم يعلمه اعتقاداً ، كأبى الهذيل وأصحابه .

معنى سكون النفس

فإن قيل ما[٨] المراد بسكون النفس ؟ قلنا : التفرقة التى يجدها الواحد منا

---

(١) هو كتاب فى أصول الفقه للقاضى عبد الجبار ذكره البعض باسم العهد ومنهم ابن خلدون ، والصحيح ما أثبتناه ، لم نعثر عليه موجوداً فى فهارس الكتب ، ويوجد لأبى الحسين البصرى تلميذ القاضى كتاب بعنوان « المعتمد » وأغلب من أشار إليه من القدماء المحدثين يقولون هو شرح كتاب العمد للقاضى ، ولكنى وجدت أنه من تأليف أبى الحسين أما شرح العمد الذى يشير إليه أبو الحسين فهو مفقود .

(٢) يبين فى س (٣) ذكرناه بذلك فى س

(٤) البخت فى ا والتبخيت من البخت والحظ

(٥) لأن فى ا (٦) فى إحداهما فى ا

(٧) فى الآخر فى ا (٨) وما فى س

من نفسه إذا رجع إليها ، بين أن يعتقد كون زيد فى الدار مشاهدة ، وبين أن يعتقد كونه فيها بخبر[١] واحد من أفناء الناس ؛ فإنه يجد فى إحدى الحالتين مزية وحالا لا يجدهما فى الحالة الأخرى ، تلك المزية هى التى عبرنا عنها بسكون النفس .

صفة السكون الحقيقى بمعنى سكون النفس

فإن قيل : السكون إنما يستعمل حقيقة فى المعنى الذى يضاد الحركة ويعاقبها ، فكيف يجوز تحديد العلم به[٢] .

قلنا : أقصى ما فى الباب أن يكون هذا تحديداً بالمجاز ، وذلك سائغ ، لأن الغرض بالحد دائماً[٣] إنما هو الكشف والإبانة عن حال المحدود ، فمتى حصل هذا الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة ، وصار هذا كما نقوله فى النظام ، إنه إنما يستعمل حقيقة من جوهرين ، ثم نحد به الكلام ، فيقال : الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو ماله نظام من الحروف المخصوصة ، لما[٤] انكشف به معنى الكلام ، وأنبأ عن فائدته ، كذلك فى مسألتنا .

السكون يقصد منه المعنى الحقيقى إذا كان مطلقا

وبعد فإن السكون إنما يكون[٥] حقيقة فيما يضاد الحركة ويعاقبها إذا كان مطلقاً ، فأما إذا قيد بالنفس ، فإنه لا يحتمل إلا ما ذكرناه . وكما إذا قيد بالغضب ، فيقال سكن غضبه لم يحتمل إلا زواله وارتفاعه ؛ فصار هذا كالنظر ، فإنه يحتمل بإطلاقه ما لا يحتمله إذا قيد بالعين والقلب ، وكالإدراك[٦] ، فإنه يحتمل مطلقاً ما لا يحتمله مقيداً .

على أن المقصود من هذا كله أن نقف على الغرض المقصود بهذه العبارة

---

(١) بخبر فى س (٢) ناقصة من ا

(٣) ناقصة من س (٤) ولما فى ا

(٥) يستعمل فى س (٦) فالإدراك فى ا

إذا وقعت عليه ، فلا مشاقة فيها إن شئت عبرت عنه بسكون النفس ، أو ثلج الصدر[١] ، أو طمأنينة القلب ، أو انشراح الصدر .

معنى الضرورة والشاهده

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا قلتم إن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فما معنى الضرورة والمشاهدة ؟

الضرورة معناها فى أصل اللغة الإلجاء

وأجاب عنه : بأن الضرورة فى أصل اللغة هى الإلجاء ، قال الله تعالى : « **إلا ما اضطررتم إليه**[٢] » أى ما ألجئتم إليه ، وفى[٣] العرف ، إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا ، بشرط أن يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا ، ولذلك[٤] يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا ، ولم يقل لون ضرورى لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا ، هذا إذا كان مطلقاً .

إذا قيدت الضرورة قيل العلم الضرورى

وإذا أضيف إليه العلم فقيل علم ضرورى ، فالمراد على ماذكره فى الكتاب : العلم الذى يحصل فينا لا من قبلنا ، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه . وهذا إن أورده على طريق التحديد ، ففيه تكرار مستغنى عنه ، لأن العلم الذى يحصل[٥] فينا لا من قبلنا ، هو العلم الذى لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ، والعلم الذى لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ، هو الذى يحصل فينا لا من قبلنا . فيجب أن تقتصر على أحد الشقين ليكون الحد تجنباً عن التكرار واللغو أو تحديد آخر .

اعتراض البعض وقبول البعض لتحديد العلم الضرورى

وقد حد العلم الضرورى بأنه :

العلم الذى لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة . وإن انفرد .

---

(١) الفؤاد فى س
(٢) الأنعام ١١٩
(٣) و ، فى س
(٤) ولهذا فى س
(٥) حصل فى س .

وهذا الحد قد صححه بعضهم ، واعترضه الباقون[١] .

قول الزيدين العلم الضرورى

وعلى كل حال ، فقوله : وإن انفرد ، احتراز عن العلم المكتسب إذا قارنه العلم الضرورى ، فإنه والحال هذه لا يمكن نفيه عن النفس بشك ولا شبهة وإن كان مكتسباً ، لأن هذه القضية إنما وجبت فيه لمقارنة العلم الضرورى ، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولانقض مع اعتباره .

قول المعارض للحد

ومن لم يعتمد هذا الحد ، جعل الاعتراض عليه أن النفى إنما يتصور فى الباقيات ، والعلوم عندكم مما لا يبقى ، فكيف صح ما ذكرتموه فى الحد ؟ ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : لسنا نعنى بالنفى الذى ذكرناه إلا أن أحدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عالماً ، إلا بالنفى الذى[٢] يتصور فى الباقيات[٢] .

وربما يقال : قد ذكرتم فى الحد الشك ، والشك ليس بمعنى عندكم . وجوابه : أن لفظة الشك لو حذفت جاز ولم يخل بالحد ، وإذا ذكرت فلأن أكثر العلماء ذهبوا إلى أنه معنى .

وقد حد العلم الضرورى ، بأنه العلم الذى لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ، وهذا صحيح .

---

(١) اختلف المعتزلة وغيرهم فى تحديد معنى العلم ، وانقسامه إلى ضرورى ومكتسب . وقد ... منهم ومنهم : الجاحظ المعارف كلها ضرورية . وتبدو فائدة هذا التقسيم من أن المعارف الضرورية عند القاضى لا تدخل تحت التكاليف بينما تدخل تحته العلوم المكتسبة . والعلامة الفارقة بين العلمين عند القاضى أن العلوم الضرورية يتعذر نفيها عن النفس بالشكوك والشبه . انظر المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار وجمع تلميذه ابن متويه ٣ :٣٠١ أ و ٤:٤: ٣٠ أ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) لا يتصور إلا فى الباقيات ، فى س .

واتصل بهذا الكلام فى أقسام العلوم الضرورية .

أقسام العلوم الضرورية :
ا ــ ما يحصل فينا مبدأ
ب ــ ما يحصل فينا عن طريق
ج ــ أو ما يجرى مجرى الطريق .

والأصل فى ذلك ، أن العلم الضرورى ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ ، وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك ، وإلى ما يحصل فينا عن طريق ، أو ما يجرى مجرى الطريق .

فما يحصل فينا عن طريق ، فهو كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليه . وما يحصل عما يجرى مجرى الطريق ، فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات ، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال . ويجرى مجرى الطريق إلى العلم به ، والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجرى مجرى الطريق ، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه ، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجرى مجرى الطريق ، ولهذا يصح [1] من الله تعالى أن يخلق فينا [1] العلم بالمدركات من دون الإدراك ، ولم يصح أن يخلق فينا [2] العلم بالحال من دون العلم بالذات ، لما كان أصلا فيه وجاريا مجرى الطريق إليه .

أقسام العلم الضرورى الحاصل فينا مبتدأ :
١ ــ ما يعد فى كمال العقل
٢ ــ ما لا يعد فى كمال العقل

ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى : ما يعد فى كمال العقل [3] .

---

(١) ما بين الرقمين ورد فى ص على النحو التالى : أن يخلق الله تعالى فينا .

(٢) ناقصة من ا

(٣) يقول القاضى فى المحيط بالتكليف ٢ : ٢٥٨ ا : ينقسم كمال العقل إلى ثلاثة أنواع :

١ ــ العلم بأصول الأدلة (المدركات ، تعلق الفعل بالفاعل ، أحوال أنفسنا) .

٢ ــ العلم بما يعرف به المطلوب بالأدلة .

٣ ــ ما لا يتم العلمان إلا به مثل : الاختبار والعادات ، وقبح القبيح وحسن الحسن.

وإلى ما لا يعد فى كمال العقل .

وأما لا يعد فى كمال العقل ، فهو كالعلم بأن زيدا هو الذى شاهدناه من قبل ، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى ، ثم لا يعد فى كمال العقل ، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء ، ففيهم من إذا شاهده أثبته ، وفيهم من إذا شاهده لم يثبته .

وأما المعروف فى كمال العقل ، فإنه ينقسم : إلى ما يستند إلى ضرب من الخبر [1] ، وإلى ما لا يستند إلى ذلك . فالذى لا يستند إلى الخبر [2] كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجودا [3] أو معدوما [4] ، والموجود إما قديم وإما محدث . والمستند إلى الخبر [5] ، فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله ، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما .

معنى المشاهدة
— إذا كا[ن] ...
مطلقة
— وإذا قيد[ت] ...

وأما المشاهدة ، فهى الإدراك بهذه الحواس ، هذا فى الأصل ، وفى الأغلب إنما تستعمل فى الإدراك بحاسة البصر ، هذا إذا كان مطلقا ، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل : علم المشاهدة ، فالمراد به العلم المستند [6] إلى الإدراك بهذه الحواس ، وفى الأغلب إنما يستعمل فى العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط .

الأدلة على أ...
سائل لا يعر...
ضرورة
ولا بالمشا...

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا قلتم أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة ، فمن حقكم أن تثبتوا ذلك ليتم ما قلتم .

والمشاهدة مو...
باب نفى الرؤ...

والأصل فى ذلك أن الكلام فى أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف مشاهدة ، فموضعه باب نفى الرؤية ، والذى يختص هذا الموضع الكلام فى أنه لا يجوز أن يعرف ضرورة .

---

(١) الخبرة فى ص
(٢) الخبرة فى ص
(٣) موجودة فى ا
(٤) معدومة فى ا
(٥) الخبرة فى ص
(٦) السند فى ص

ومما يدل على أن العلم بالله تعالى[1] لا يجوز أن يكون ضرورياً ، هو أنه لو كان ضرورياً لوجب فى العادم له أن يكول معذوراً ، لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله تعالى حتى إذا اختار[2] الله تعالى[2] كان وإلا فلا . وهذا يوجب فى الكفار كلهم أن يكونوا معذورين فى تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف . وهذا الوجه معتمد عليه ؛ والخصم عند هذا الكلام إما أن يرتكب كون الكفار كلهم معذورين فى تركهم للمعارف فيكفر بذلك . أو يقول إنهم إنما لم يعذروا لأنهم جحدوا ما عرفوه ، وهذا الاعتقاد وإن تخاص به من الكفر إلا أنه أظهر فساداً من الأول لأن الجحود إنما يجوز على العدد اليسير . فأما على العدد الكبير والجم الغفير فلا .

تتمة الأدلة على أنه تعالى لا يعرف ضرورة

وقد استدل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها :

إنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما فى سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فنهم من أثبته ومنهم من نفاه .

ومنها أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس[3] بشك أو شبهة[3] . والمعلوم خلافه ، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز فى الإسلام واشتهر به . قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى ، كابن الراوندى[4] وأبى عيسى الوراق[5] .

(١) ناقصة من ص (٢) ناقصة من ص

(٣) بشبهة أوشك فى ص

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى ، ذكره القاضى فى الطبقة الثامنة وقال إنه تاب آخر عمره ، ونقل عنه الحاكم أبو السعد (وليس الحاكم النيسابورى كما تقول ظرز محققة كتاب المنية والأمل) وابن المرتضى . كان معتزلياً ثم خرج عليهم وألف كتاباً سماه فضيحة المعتزلة رداً على كتاب الجاحظ فضيلة المعتزلة . ورد عليه أبو الحسين الخياط بكتاب الانتصار .

(٥) هو أبو عيسى محمد بن هارون الوارق المتوفى سنة ٢٤٧ هـ.

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن الكل ضرورية ، تنقسم إلى : ما يمكنكم نفيه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منه أقل مما فى مقدوركم من أضدادها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما فى مقدوركم من أضدادها .

وصار الحال فيه كالحال فى الحركات الضرورية ، فكما أنها تنقسم : إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أقل مما فى مقدوركم من أضدادها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما فى مقدوركم من أضدادها ، كذلك فى مسألتنا .

ومنها أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه ، ومعلوم خلافه .

إلا أن لقائل أن يقول : لا تجب هذه القضية فى سائر الضروريات وإنما تجب فى بداية العقول ، ولهذا فإن العلم بالصنائع والحرف ضرورى ، ثم لم يشترك العقلاء فيه .

وقد استدل رحمه الله على أنه تعالى[1] لا يعرف[1] ضرورة ، بأن قال فى الكتاب : لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون صفة للأمور المشاهدة[2] ، كما فى العلم بأن الحلفاء تحترق بالنار ، وأن الزجاج يتكسر بالحديد ، وكالعلم بأن الظلم قبيح والعدل حسن ، ومعلوم خلافه .

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : أليس الله تعالى يعلم ضرورة فى دار الآخرة ، ويعرفه المحتضر وإن لم يكن صفة للأمور المشاهدة ، فهلا جاز ذلك فى دار الدنيا ؟

ما يتصل بهذا الدليل من الكلام على أصحاب المعارف وأبى القاسم

واتصل بهذا ، الكلام على أصحاب المعارف[3] ، وأبى القاسم[4] البلخى

(١) لا يجوز أن يعرف ، فى ص . (٢) المشاهدات فى ص .

(٣) يقصد الذين يقولون أن المعارف كلها ضرورية وعلى رأس هؤلاء الجاحظ . وملخص قولهم : أن المعارف كلها ضرورية طباع وليس شىء من ذلك من أفعال العباد وليس للعبد سوى الإرادة . أنظر الملل والنحل ١ : ٧٥ .

(٤) محذوفة من أ . وهو أبو القاسم عبدالله بن أحمد محمود البلخى الكعبى المتوفى سنة ٣١٩ هـ ، ذكره صاحب المنية والأمل فى الطبقة الثامنة وقال هو من معتزلة بغداد.

أما أصحاب المعارف فقد تعلقوا فى ذلك بشبه :

منها ، أنه لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً ، وكان من فعلنا ، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم فى الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك ، فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إنما لم[1] يمكنه إيقاع الجهل واختياره بدلا من العلم فى الحالة الثانية من النظر ، لأن العلم يحصل بسبب موجب ، والجهل يحصل باختياره ، وما يحصل بسبب[2] موجب ، بالوجوب أولى مما يحصل باختيار الفاعلين ، وهذا مما[3] لاشبهة فيه فهذا هو الوجه فى ذلك لا ما ظنوه[4] .

ومنها ،[5] أنهم قالوا : إن المكلف إذا لم يعرف فى نظره أنه نظر صحيح يؤدى[6] إلى العلم ، فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه ، ولا يجوز له[7] الاقدام عليه ، لأن الاقدام عليه كالاقدام على الجهل المطلق .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه[8] لا يجب على المكلف أن يعلم فى نظره أنه مولد للعلم ومؤد إليه ، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدى إلى المطلوب ، بل يكفى أن يعلم على الجملة فى نظره أنه حسن أو واجب . وقد تقرر عندهم ، أنه لو كان يؤدى إلى الجهل لكان

---

(١) لا فى ص (٢) لسبب فى أ
(٣) إنما فى ص (٤) ظنوا فى ص
(٥) ومنها هو فى ص (٦) مؤد فى أ
(٧) ناقصة من ص (٨) هو أنه فى أ

لا يحسن ولا يجب ، فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن يعرف التفصيل الذى قالوه .

ومنها ، أنهم قالوا : إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها ، لأن المكلف لا بد[1] أن يكون عالماً بصفة ما كلفه ، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ، ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدساً واتفاقاً ، فلا يحسن تكليفه بها ، لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق فى باب القبح .

والجواب عن ذلك ، أن المعرفة إذا اختصت بسبب أو طريق ، وعلم المكلف ذلك السبب وميزه عن غيره صار كما لو علم نفس المعرفة ، إذ المقصود أن يمكنه الاتيان بها ، وذلك ممكن إذا عرف سبب المعرفة كما يمكن إذا عرفها نفسها . وإذا كان كذلك فقد خرج العلم من باب الحدس والاتفاق . فهذا هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يحتمله هذا المجمل .

الكلام على القاسم البلخى يتعلق بمعرفة ضرورة

وأما الكلام على أبى القاسم البلخى ، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه بنى مذهبه على أصل له وهو ، أن ما يعرف استدلالا ، لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا كما أن ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة .

ونحن قبل أن نستدل[2] بإفساد هذه الطريقة نفسد مذهبه ابتداء ، فنقول : إن خلافه لا يخلو إما أن يكون خلافاً فى الصحة ، أو فى الوجوب .

فإن كان خلافاً فى الصحة ، فالكلام عليه هو أن نقول : قد ثبت أن العلم

---

(١) لا بد من ص (٢) نشتغل فى ص

من أجناس المقدورات فلا يخلو إما أن يدخل جنسه تحت مقدورنا أولا ، فإن لم يدخل جنسه تحت مقدورنا فيجب أن يكون القديم تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً أصلا ، فإن دخل جنسه تحت مقدورنا ، فالقديم تعالى بأن يكون قادراً عليه أولى ، لأن قدرته على الأجناس إن لم تزد على قدرتنا لا تنقص عنها. وبعد فإن الذى يحصر القدرات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة ، والقديم تعالى قادر لذاته ، فإذا كان العلم بالله تعالى(١) من المقدورات وجب أن يكون قادراً عليه ، وإذا ثبتت قدرته عليه صح أن يوجده فينا وإذا أوجده فينا كان ضرورياً .

وإن كان خلافه فى الوجوب فالكلام عليه هو أن نقول : إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين : إما أن يكونوا من أهل الجنة ، أو من أهل النار . فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو ، إما أن يعرفوا الله تعالى ، أو لا يعرفوه . فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته ، وجوزوا انقطاع ما هم فيه من النعيم ،وذلك يؤدى إلى التنغيص المنفى عنهم ، وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو ، إما أن يكونوا عرفوه اضطراراً أو استدلالا ، لا يجوز أن يعرفوه استدلالا ، لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدى إلى التنغيص والتكدير(٢) وهما منفيان عنهم ، فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله .

ومتى قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن المشقة ولا يؤدى إلى التنغيص ، قلنا : لا بد من أن تكون هذه المعرفة(٣) واقعة منهم

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من ص
(٣) المعارف فى ص

باختيارهم ، ولو كان كذلك لوجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء ، والمعلوم خلافه .

هل يكون أهل الجنة ملجئين إلى هذه المعرفة

فإن قيل : هلا جاز أن يكونوا ملجئين إلى هذه المعارف ، فلا يستحقون(١) بذلك مدحاً ولا ثواباً ؟ قلنا : إن هذا سؤال لا يصح من الخصم ، لأن مذهبهم أنهم مكلفون فى دار الآخرة ، والإلجاء مناف للتكليف . وهذه القسمة بعينها تعود فى أهل النار ، لأنك تقول : إن حالهم لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يعرفوا الله تعالى أولا فإن لم يعرفوه جوزوا انقطاع ما هم فيه من العقاب وذلك يؤدى إلى الروح والراحة المنفيين عنهم ، فإن عرفوه فلا يخلو : إما أن يعرفوه اضطراراً ، أو استدلالا ، لا جائز أن يعرفوه استدلالا ، لأنا إذا جعلنا العلم بالله موقوفاً على اختيارهم للنظر والاستدلال جاز أن لا ينظروا أو لا يتفكروا ، فلا يحصل لهم العلم بالله تعالى فجوزوا انقطاع عقابهم ، وذلك يؤدى إلى الروح والراحة ، وذلك لا يجوز عليهم .

وبعدُ ، فكان يجب فى الناظر ومن حقه أن يكون مجوزاً(٢) أن يجوز فى حالة النظر وقبل العلم انقطاع عقابهم ، وذلك يقتضى أن لا يخلص عقابهم من كل روح وراحة ، وذلك لا يجوز .

ومتى قالوا إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال ، قلنا : لم يسبق منهم نظر فيتذكروه ، لأن المعلوم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف تتصور منهم تذكر .

وبعد فإنا إذا جعلنا ذلك موقوفاً على اختيارهم ، جاز أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر عقاب معاصيه ، فيستحق الخروج من النار ، وهذا محال .

(١) يستحقوا فى ص .
(٢) فى ا كلمة مهملة بعد : مجوزاً ، وقد شطب عليها الناسخ .

وبعد ، فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال وبتحصيل المعرفة ، لكان لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بالتكاليف ولن يكون هكذا إلا وتقبل توبتهم إذا تابوا ، فكان يجب وقد علموا أنهم يتخلصون بالتوبة من النار أن لا يعدلوا عنها[1] ساعة واحدة ، وأن يتوبوا ويتخلصوا من النار، وهذا محال . فهذه جملة دالة على مثال ما يقوله أبو القاسم البلخي ابتداء .

تتمة الرد على اعتراض أبي القاسم البلخي

فأما ما أورده من الشبهة من أن ما يعلم ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة ، فكذلك ما يعرف استدلالا لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا فغير مستقيم ، لأنه جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما ، فلا يقبل . على أن فيما نعلم اضطراراً ما يجوز أن يعلم استدلالا ، ألا ترى أن العلم بكون زيد فى الدار ، كما يحصل مشاهدة يحصل بخبر منبيء صادق فقد ماظنه . فأما إذا علم ضرورة ، إنما لم يجز أن يعلم استدلالا ، لا لأنه معلوم ضرورة ، بل لأنه معلوم فقط . ولهذا فإنه لو علم استدلالا مرة لا يمكنه[2] أن يعلم استدلالا مرة ثانية ، لوجه معقول وهو ، أن النظر والاستدلال قط لا يجامع القطع والبتات ، لاحتياجه إلى التجويز والتمثيل . على أن العلم بالمشاهدات ، وغيره من الأمور التى قاس عليها ، من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل ، فلهذا لم يجز فى هذه الأمور أن تعلم استدلالا ، وهذا غير ثابت فى العلوم المكتسبة ، ففارق أحدهما الآخر .

الرد على من يقول إن الله قد يعرف تقليداً

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يصح قولكم أنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال ، وفى الناس

---

(١) ناقصة من أ (٢) يمكن من ق س

من قال إنه يعرف تقليداً [1] . وأجاب : بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة فى عنقه ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم ولهذا لم نذكره فى الطرق المذكورة .

والذى يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة ، أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص ، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدى إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال .

الرد على القو... بتقليد الأزهد...

فإن قالوا نقلد الأزهدين فلتقليدهم مزية على تقليد غيرهم ، قلنا : ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق ، ولهذا فإنك تجد كثيراً من رهبانية النصارى قد بلغوا فى الزهد الغاية مع كونهم على الباطل ، هذا وجه . ومن وجه آخر ، وهو أن يقال : ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد ، فلا يخلو ، إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض ، لفقد المزية والاختصاص ؛ لا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع لأن فى هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال .

الرد على القو... بتقليد الأكثر...

فإن قالوا نقلد الأكثرين فللكثرة مزية ، قلنا : ليست الكثرة من أمارات

---

(٢) يقول القاضى فى المغنى ١٢ : ٧٠ مخطوط دار الكتب : القول بالتقليد يؤدى إلى جحد الضرورة . لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب إما أن يعتقد حدوثها أو [illegible] مها أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وكلاهما محال . ولا يصح التقليد للكثرة ، ولا الصلاح .

الحق ، ولا القلة من علامات[1] الباطل . ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله : **« وأكثرهم للحق كارهون »** [2] **« وأكثرهم لايعلمون »**[2] ومدح الأقلين بقوله جل وعز[3] : **« وقليل ما هم »** **« وما آمن معه الا قليل »** **« وقليل من عبادى الشكور »** [4]. وقال الشاعر[5] فى القليل :

تعيرنا أنا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل

ولهذا فإن الحارث بن حوط لما قال لأمير المؤمنين على[6] عليه السلام : أترى يا أمير المؤمنين أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلتهم على الحق ، فقال له : يا جار إنه لملبوس عليك ، الحق لا يعرف بالرجال ، وإنما الرجال يعرفون بالحق ، اعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا ، واعرف الباطل تعرف أهله قلوا أم كثروا .

فإن قالوا أليس قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : عليكم بالسواد الأعظم ، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرين أولى ، قلنا : إن صح هذا الخبر وثبت فالمراد به أن الأمة متى أجمعت على حكم شرعى يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم .

ومن جيد ما يعتمد عليه فى فساد التقليد هو ، أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو غير العالم ، لا يحل أن يقلد غير العالم ، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد[7] علمه تقليداً ، أو بطريقة أخرى ،

(١) أمارات فى س
(٢) ما بين القوسين ورد فى س على النحو التالى : وأكثرهم لا يعقلون ، و أكثرهم للحق كارهون . الآية الأولى المائدة ١٠٣ ، والثانية الزخرف ٧٨
(٣) عز وجل فى س
(٤) سورة ص ٢٤ وهود ٤٠ وسبأ ١٣
(٥) أو القائل ، وقائل هذا البيت هو السموءل .
(٦) ناقصة من س . (٧) ناقصة من أ .

لا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً ، لأن الكلام فيه كالكلام فى الأول فيؤدى إلى ما لا يتناهى من المقلدين ومقلدى المقلدين ، وهذا محال وإن علمه بطريقة أخرى ، فلا يخلو إما أن يعلمه اضطراراً أو استدلالا لا يجوز أن يعلمه اضطراراً لما تقدم من الوجوه لأنه كان يجب أن يشاركه فيه ، فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالا على ما نقوله . وهذا يبين لك فساد التقليد .

ومما يعتمد عليه[1] فى فساد التقليد وهو أجود أن[2] المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد وأن يكون جهلا قبيحاً ، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك .

شبهة الخلط بتقليد الرسول

فإن قيل : ألستم جوزتم[3] تقليد الرسول فقد دخلتم فيما عبتم علينا ، قلنا : معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً ، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة ، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه .

تقليد العامى للعالم

فإن قيل : ألستم جوزتم للعامى تقليد العالم ، قلنا : إن ذلك ليس بتقليد ، فإنا إنما جوزنا له الرجوع إلى قول العالم لقوله تعالى : **« فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون »**[4] ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع إليه ، فلا يكون تقليداً . وبعد فإنا إنما سوغنا له ذلك فى الفروع ، وفيما يكون طريقه الاجتهاد ، فلا يصح قياس الأصول عليه ، وعلى أنا لم نجوز للعامى أن يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب ، وإنما الذى سوغناه له أن يعمل بقوله فقط .

(١) ناقصة من أ (٢) هو أن فى س
(٣) وردت العبارة على نحو آخر أيضاً هو أنتم قد قلدتم الرسول الخ
(٤) الأنبياء ٧

الرد على شبهة أن الله لا يجب معرفته أصلا

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يصح قولكم إنه تعالى إذا لم يعرف من وجه ، وجب أن يعرف من وجه آخر وفى الناس من قال إنه لا تجب معرفته أصلا . وأجاب عنه : بأنا إنما بينا ذلك على أن معرفة الله تعالى واجبة ، وسنبينه فى هذا الفصل ، ثم قلنا : الطريق إلى معرفة الله تعالى لا يخلو من أحد أمور ثلاثة ، وقد بطل اثنان منها ، فبقى الثالث ، وهذا صحيح .

الدليل على أن معرفة الله واجبة

ثم الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها لطف (١) فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وما كان لطفاً كان واجباً(٢) لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس . وإنما قلنا إنها لطف ، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات ، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ؛ ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة . ألا ترى أن الانسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومدبراً دبره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه ، كان أقرب إلى أداء الواجبات ، وترك المقبحات . وإن كنا إذا حققنا قلنا : فاللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لأنه الذى يثبت له حظ الدعاء والصرف ، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله ، عد العلم بالله تعالى فى اللطف لما لم يتم اللطف إلا به .

وقد اختلف كلام قاضى القضاة فى هذا الباب(٣) ؛ فمرة أشار إلى ماذكرناه ، ومرة قال القضاة بل لاشىء من المعارف التى يوجبها على المرء ، إلا وله حظ فى اللطف ، ألا ترى أنه لولم يعلم الله تعالى قادراً عالماً ، لم يكن علمه باستحقاق الثواب والعقاب من جهته لطفاً له .

---

(١) لطلف فى ا

(٢) ذلك لأن النظر هو المؤدى إلى العلم . انظر المغنى للقاضى عبد الجبار ١٢ : ٤٥ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٣) الكتاب فى ا

فهرس لما ينبغ[ى] فيه النظر

ثم إنه رحمه الله ألحق بهذا(١) كالفهرست لما يريد أن يذكره من بعد ، فقال :(٢) إذا لم يكن بد من النظر ، فينبغى أن ينظر فى هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة(٣) ، ثم ينظر فى حدوثها ، فيحصل له العلم بأن لها محدثا قياساً على تصرفاتنا فى الشاهد ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبى الهذيل وهو الصحيح .

رأى أبى الهذيل [فى] وجود المحدث

ثم ينظر فى أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له(٤) محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تبارك و(٥) تعالى ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى(٦) بالنظر والاستدلال عند أبى على .

رأى أبى على [فى] وجود المحدث الخالف لنا

١ ــ أنه قادر

ثم ينظر فى صحة الفعل منه ، فيحصل له العلم بكونه قادراً .

٢ ــ أنه عالم

ثم ينظر فى صحة الفعل منه على وجه الاحكام والاتساق ، فيحصل له العلم(٧) بكونه عالماً ، ثم ينظر فى كونه قادراً أو عالماً ، فيحصل له العلم بكونه حياً .

٣ ــ أنه حى سميع ، بصير مدرك .

ثم ينظر فى كونه حيا لا آفة به ، فيحصل له العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات .

٥ ــ أنه موجود وقديم

ثم ينظر فى كونه عالماً وقادراً ، فيحصل له العلم بكونه موجوداً .

ثم ينظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لاينتهى إلى حد ، فيحصل له العلم بكونه قديماً .

---

(١) بهذه الجملة ما هو ، فى س

(٢) التغير فى س

(٣) ما بين القوسين ناقص من س

(٤) لها فى ا

(٥) ما بين القوسين ناقص من س

(٦) عز وجل فى س

(٧) ناقصة من ا

ثم ينظر فى كونه قديمــاً ، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ولايجوز[1] الزيادة ولا[2] النقصان عليه .

ثم ينظر فى أنه لايجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه غنى لايجوز عليه الحاجة ، إذ الحاجة إنمـا تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان.

ثم ينظر فى أنه لايجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول ، فيحصل له العلم بأنه لايرى بالأبصار ولايدرك بشىء من الحواس .

ثم ينظر فى أنه لوكان معه ثان لتمـانعا ، وهـــذا يؤدى إلى الضعف الذى لايجوز إلا على الأجسـام ، فيحصل له العلم بأنه واحد لاثانى له يشاركه فى القدم والإلهية ، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد .

ثم ينظر بعد ذلك[3] فى أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيما ، لايفعـــل القبيح ، ولا يخل بالواجب ، ولا يأمر بالقبيح ، ولاينهى عن الحسن ، وأن أفعاله كلها حسنة .

فبهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل فهذه جملة أجملها[4] رحمه الله ليفصلها[5] من بعد .

ثم إنه رحمه الله لمـا فرغ من المقدمة التى قدمها ، عاد إلى الـكلام فى أن معرفة الله تعالى واجبة ، ليرتب عليه الكلام فى أن النظر فى طريق معرفة الله[6] واجب .

(١) ناقصة من ص (٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من ا (٤) أجله ا
(٥) ليفصله من ا (٦) الله تعالى فى ص

النظر فى طريق معرفة الله ليس مقصوداً لذاته

والأصل فى ذلك ، أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى واجب[1] . ثم ليس هو المقصود فى نفسه ، وإنمـا المقصود منه المعرفة ، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لـكان لا معنى لإيجابه .

مخالفة أصحاب المعارف ومن قال بالإلهام أو طبع المحل

وقد خالفنا فى ذلك أصحاب المعارف إلا أنهم افترقوا ، فمنهم من قال : إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاء لايوجبون النظر البتة ، ومنهم من قال : إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر ، فيوجبون النظر إليه . ولـكن[2] لا على هذا الوجه الذى أوجبنا . فبقى الخلاف بيننا وبينهم .

والأصل فى هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر فى عقل كل عاقل ، ولا شبهة فى ذلك وإنما يشتبه الحـال فى بعض الأنظار المفصلة هل هو بهذه الصفة أم لا .

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار المفصلة التى هذا حالها ، نلحقه بالجملة المقررة فى العقل ، وصار الحال فيه كالحال فى العلم بقبح الظلم على الجملة ، والعلم بأن هذا بعينه ظلم ، فكما[3] أنا عند هذين العلمين نختار منهما[4] علماً ثالثاً بقبح الظلم المعين إلحاقاً بالجملة المقررة فى العقل ، كذلك ههنا . إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن[5] النظر فى طريق معرفة الله تعالى ممـا يندفع به الضرر عن النفس ، ثبت وجوبه .

(١) إن إيجاب النظر هام عند القاضى لأنه أساس التـكاليف ، والنظر من فعل العبد عنده لأنه يكون بحسب دواعيه ، وكذلك المعرفة ، ووجودها من جهة العبد يصح لأنه لا مانع يمنعه من فعلها . . . ويصح أن يعرف منها أو من أحدها ما يحسن معه أن يكلفوا أنه تعالى يصح أن يكلفها العبد انظر المغنى ١٢ : ١١٣ ا ويؤيد الجوينى وجهة نظر القاضى فى أن النظر هو الذى ينفى لمل العلم . انظر الارشاد للجوينى ص ٣
(٢) ناقصة من ص (٣) كما فى ص
(٤) ناقصة من ص (٥) ناقصة من ص

الضرر الذى يندفع بالنظر

فإن قال : وما ذلك الضرر الذى يندفع عن النفس بالنظر فى طريق معرفة الله تعالى[١] ، قيل له : هو[٢] الضرر الذى يخاف المرء[٣] عند تركه النظر[٤] فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر[٤] ضرراً لسبب من الأسباب .

فإن قال : وما أسباب الخوف ؟ قلنا : تختلف ، فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم فى الأديان وتضليل بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق فى جانبى ، وأن ما أنت عليه باطل يؤدى إلى الهلاك ، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع فى ورطة ومهلكة ، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين ، وربما يكون ذلك بخاطر[٥] من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة ، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر فى كتاب فيرى[٦] هناك مكتوباً : لا يأمن أن يكون لك صانع صنعك ، ومدبر دبرك ، إن أطعته أثابك ، وإن عصيته عاقبك . فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً ، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلا ؛ إذ العاقل إذا خوف بأمارة صحيحة خاف لا محالة . وقد تقرر فى العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً ، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد ، إذا كان المدفوع به دون المدفوع ، فثبت وجوب النظر فى طريق معرفة الله تعالى .

---

(١) ناقصة من ص .
(٢) ناقصة من ص .
(٣) العبد فى ص .
(٤) ما بين الرقمين ناقص من أ
(٥) بخاطره فى ص .
(٦) أو ، فينظر .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ضرر النظر أكبر من الضرر الذى يندفع به ؟ قلنا : لأن الضرر الذى يندفع بالنظر هو ضرر العقاب ولا شبهة فى أن ضرر النظر دونه .

هل يندفع بالتقليد ... الاضطرار ... المشاهدة

ومتى قيل : إن ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد أو بأن يعرف الله تعالى اضطراراً أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، قلنا : قد تكلمنا على هاتين المسألتين وبينا فساد التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يعرف اضطراراً ولا بالمشاهدة .

ومتى قيل : إن ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه ، قلنا : لا فرق بين أن يكون الضرر مظنوناً أو معلوماً فى وجوب دفعه ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد فى الطريق سبعاً ، وبين أن يخبر مخبر بذلك ، فإنه يلزمه التجنب عن سلوك تلك الطريق فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك .

الربط بين ... فى أن ال... الواجبات وجوب ...

فصل : ثم أنه رحمه الله عطف على الجملة المتقدمة الغرض المقصود بالباب وهو الكلام فى أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، ورتبه على الفصل الذى قبله لما كان ذلك كلام فى وجوب النظر ، وهذا كلام فى أنه أول الواجبات .

ودل على ذلك بأنه قال : سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات[ ] .

ونحن قبل إيراد الدلالة على ذلك نبين المراد بهذه العبارة فإن إطلاقها

---

(١) وأول من قال بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع هو جهم بن صفوان . انظر الملل والنحل ١ : ١١٥ ، والانتصار للخياط ١٠١ ، ٢٣٢ .

يوم أنه لا يجوز أن يكون فى الواجبـــات ما يجب على المرء حال توجه التكليف عليه كالنظر ، وليس كذلك . فإن من دخل زرع الغير ثم توجه عليه التكليف[1] يلزمه الخروج عنه[1] كما يجب عليه النظر ؛ هذا بقلبه ، وذلك بجارحته. وكذلك من كان عليه دين ، أو عنده وديعة ثم توجه عليه التكليف فإنه يلزمه الخروج عن عهده ، وذلك كما يلزمه النظر .

النظر فى طريق معرفة الله من الواجبات التى لا ينفك عنها المكلف بوجه من الوجوه

إذا ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا إن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات أنه من الواجبات التى لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه .

والدليل على ذلك ، أن سائر الواجبات إما أن تتأخر عن معرفة الله تعالى أو يجوز انفكاك المكلف عن وجوبه عليه . وكلامنا فيما لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه .

وبيان ذلك أن الواجبات على ضربين : عقلى وشرعى ، فالعقليات نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة فما من شىء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال ، وأما الشرعيات ، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى ، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى .

فإن قيل كيف يصح قولكم أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر النعمة عليه ؟ قلنا : لأن النعمة لا يخلو أن تكون من قبل الله تعالى ؛ وشكر نعمة الله تعالى لا تجب إلا بعد [2]معرفته وتوحيده[2] وعدله ، وأنه قصد بذلك الإحسان إليه ، وإما أن تكون من قبل الآدميين ؛ فالآدمى إما أن يكون أجنبياً ولا شك

(1) فى ص على النحو التالى : لا يلزمه الخروج عن عهده

(2) فى ص على النحو التالى : معرفته بتوحيده .

فى جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمة الأجنبى عليه ، وبقى أن يقال أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر أبويه عليه ، وهذا فغير ممتنع أن يكون غرضهما بالمقاربة قضاء الوطر وتنفيذ الشهوة فلا يلزمه شكرهما .

فإن قيل : أليس المكلف إذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من القبائح ملزمه[1] الاجتناب عنهما فهلا جعلتموه أول الواجبات ؟ قلنا : كلامنا فيما يلزم المكلف فعله والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة ، فإن أحدنا يمكنه الاجتناب عن[2] القبائح وإن لم يفعل فعلاً .

فإن قال : هذا لا يمكن ، لأن القادر بالقدرة لا ينفك عن الأخذ والترك ، قلنا : هذا أصل فاسد عندنا ، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو اسحق ابن عياش[3] ، وهو أن أحدنا لا يريد تصرفات الناس فى الأسواق ولا يكرهها ، فقد خلا عن الشىء وعن ضده .

فإن قيل : إنه يُعرض ، فلم يخل عن هذين الضدين إلا إلى ثالث هو الإعراض ، قلنا : الإعراض ليس بمعنى ، لأنه لا يعلم ضرورة ولا طريق إليه .

فإن قال : إن إليه طريقاً وهو كونه معرضاً ، قيل له : ليس للمعرض بكونه معرضاً ، وإلا كان يجد من نفسه ، كما يجد كونه مريداً أو كارهاً من نفسه ، وقد علم خلافه .

سؤال: هلا جعل... النظر فى وجوب النظـــر أول الواجبات؟والر...

فإن قيل : هلا جعلتم النظر فى وجوب النظر أول الواجبات ؟ قلنا : إن المكلف إذا بلغ كمال العقل لابد أن يخاف من تركه النظر ضرراً لسبب من

(1) لزمه فى ص . (2) من فى أ .

(3) قال القاضى : وهو الذى درسنا عليه اولا ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم . ذكره القاضى فى الطبقة العاشرة . انظر المنية والأمل ص ١٠٧ .

الأسباب ، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو بالرد إلى ماهومعلوم ضرورة فلا يحتاج إلى النظار والاستدلال ، على أنا لم نعين النظر بل أطلقنا وقلنا : النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، فلو كان النظر فى وجوب النظر نظراً فى طريق معرفة الله تعالى ، جاز أن يكون أول الواجبات .

هلا يكون العلم أول الواجبات

فإن قيل : هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود بالباب ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر فى الحصول عن النظار ولا يحصل إلا به ، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات .

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات فإن النظر لا يحصل إلا به ، قلنا : ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل ، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة ، وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعاً له .

وصار الحال فيه كالحال فى إرادة الأكل مع الأكل ، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث تقع معه إنما تقع تبعاً للأكل ، والمقصود هو الأكل ، كذلك ههنا .

وكذلك فإن أحدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما فى الجنة من المنافع وبما [1] فى النار من المضار وسلبه الله تعالى إرادة دخول الجنة وخلق فيه إرادة دخول النار ، فإنه يدخل الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وإرادة . فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الواحد منا لو كلف بالنظر ومنع عن المقصود والإرادة ، لكان يحسن [2] تكليفه بالنظر [2] فلو كان النظر يحتاج إلى القصد

---

(١) وعالم بما فى س .   (٢) بالنظر تكليفه فى س .

والإرادة ، لكان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق ، وليس كذلك المعرفة لأن المعرفة محتاجة إلى النظر ، حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة ، لأن تكليفه بها تكليف ما لا يطاق .

هلا يكون ال... الذى يحصل ترك النظر ... الواجبات

فإن قيل : هلا قلتم إن الخوف الذى يحصل عند ترك النظر أول الواجبات ، قلنا : هذا خلف من الكلام وخطل من القول ، لأن الخوف من شرائط التكليف ، فكيف [1] يجعل واجباً على المكلف ، فضلا عن أن يكون أول الواجبات ؟ فلو [2] جاز هذا ، لجاز أن يقال : إن كمال العقل أول الواجبات ، وإن كان من شرائط التكليف .

واعلم أن هذا الخوف إنما يكون من قبلنا ، ولا يجوز أن يكون من قبل الله تعالى لأن المرجع به إلى ظن مخصوص ولا حكم للظن إلا إذا صدر من أمارة صحيحة ، والأمارة لا تجوز على الله تعالى لأنه عالم لذاته ، فلو وجد من جهته الظن والحال هذه ، لتنزل منزلة الظن السوداوى ، وذلك مستحيل عليه . يبين ذلك أن الظن لا يخلو إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم ، أو يكون جنساً برأسه على ما يقوله باقى الشيوخ . فإن كان من قبيل الاعتقاد فلا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك . فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً وكان علماً وإن لم يكن كذلك كان جهلا قبيحاً ، والله تعالى منزه عنه . وإن كان جنساً برأسه ، فإنه لا ينفك عن التجويز الذى هو اعتقاد

---

(١) وكيف فى س .   (٢) ولو فى س .

مخصوص ، فحال ذلك الاعتقاد لا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً بل يكون علماً ، وإن لم يكن كذلك كان جهلا قبيحاً والله تعالى منزه عن الجهل والقبيح .

فحصل من هذا أن الخوف لابد من أن يكون من فعلنا ، ثم لا يمتنع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف .

فإن قيل : لو كان المرجع بالخوف إلى ما ذكرتموه من الظن المخصوص لكان لا يدخل فى المعلومات ، والمعلوم[1] أن أحدنا يخاف الموت مع كونه مقطوعاً به ، قيل له : إنا لا نخاف الموت ، وإنما خوفنا من الوقت الذى يحدث فيه وينزل وذلك غير معلوم ، فلذلك[2] تحقق الخوف به .

فإن قيل : أليس الملائكة يخافون عذاب[3] الله تعالى ، قال الله تعالى : « **يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون** »[4] مع علمهم بأنهم لا يعذبون ، قلنا : إنهم لا يخافون العذاب على الحقيقة ، وإنما خوفهم خوف توق وحذر على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى[5] .

هلا تكون مشاهدة الأدلة والنظر فى أحوال القادرين أول الواجبات

فإن قيل : هلا جاز أن تكون مشاهدة الأدلة والنظر فى أحوال القادرين أول الواجبات ؟ قلنا : المشاهدة مما لا يقف على اختيار المكلف ، بل يحصل على طريقة الوجوب والمكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يشاهد الأدلة ويعرفها[6] ضرورة فلا يحتاج إلى نظر فى ذلك ولا استدلال ، فلو أنه

(١) ومعلوم فى س (٢) ولذلك فى س .
(٣) العذاب من الله فى س
(٤) النحل ٥٠
(٥) ناقصة من ا ، وأبوهاشم هو عبد السلام الجبائى زعيم البهشمية من المعتزلة متوفى سنة ٣٢١ هـ . ذكره صاحب المنية فى الطبقة التاسعة ص ٩٤ . والقاضى عبد الجبار من أنصاره وإن خالفه فى بعض الامور .
(٦) أو يعرفها فى س .

محتاج إلى ذلك فإنا لم نقيد النظر بل أطلقنا وقلنا : النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات .

فحصل من هذه الجملة أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول[1] الواجبات العقلية على المعنى الذى تقدم .

وأما الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله فى الكتاب قسمان : أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة ، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب .

أما الأول : فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجرى هذا المجرى ، والثانى : هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك . وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى .

أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة ، وذلك لا يحسن[2] إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله .

وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك فى أنه متأخر عن معرفة الله تعالى ، لأنا لو خلينا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من لحقته تهمة فى دينه فهو إذاً أمر شرعى ، والتكاليف الشرعية لا شك فى تأخرها عن معرفة الله تعالى[3] وتوحيده ، وعدله هذا وجه ومن وجه آخر ، إن الأمر بالشهادتين صورته ، « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » وهذا قول يحتمل الصدق والكذب ، متردد بينهما ، فالمقر بهما لابد من أن يكون على بصيرة مما يقر به بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبح .

(١) فى س ، أول متقدم على جميع . (٢) يحصل فى ا
(٣) ناقصة من س .

فقد بان بهذه الجملة مصداق ما قاله[1] رحمه الله : أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى وثبت أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات .

فصل ، اعلم أن سياق الكلام فى أن معرفة الله تعالى واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر وأن النظر واجب وأنه أول الواجبات لما اقتضى أن تكون الدلالة بلفظ الوجوب وقد دل عليه بلفظ الحسن فقال : إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، اعتذر عند ذلك بوجهين اثنين : أحدهما : أن الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الشرعية ، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تحسن ، وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب ، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين أن يذكر بلفظ[2] الحسن ، وبين أن يذكر بلفظ[3] الوجوب إذا كان الحال ما ذكرناه .

الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الشرعية إلا فى بعض الواجبات

إلا أن هذه الطريقة مما لا يطرد فى جميع الواجبات الشرعية ، فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب ، وإن اعتذر عنه فالأولى أن يعتمد وجهاً آخر وهو ، أن الوجوب يتفرع على الحسن ، فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً ، وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب، إذا ثبت هذا ، وقد بين رحمه الله أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، فبأن لا يجب أولى وأحق ، فهذا هو العذر الثانى .

---

(١) قال فى س　　(٢) لفظ فى س

(٣) لفظ فى س

ما أول ما أن[عم] الله على الإن[سان]

فصل : ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إن قيل ما أول ما أنعم الله عليك فقل : خلقه إياى حياً لينفعنى[1] .

اعلم أنه لما كان ههنا واجبات لها أول وآخر ، وتبين أولها ، وكان لله تعالى علينا نعم لها أول وآخر ، أراد أن يتكلم فيها .

والأصل أن يبين أولا حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك .

تعريف النعمة

اعلم ، أن النعمة هى كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه .

ولابد من أن تكون منفعة ، لأنها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة . وقولنا مضرة محضة احتراز عن[2] الآلام والأسقام التى يوصلها الله تعالى إلى الحيوانات ، فإنها لما كانت فى مقابلتها الأعراض الموفية عليها لا تكون مضاراً محضة .

ولا بد من أن تكون حسنة ، لأنها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر . والنعمة من حقها أن يستحق عليها الشكر . هذا هو الذى يقوله الشيخ أبو على[3] .

وقد خالفه فيه أبو هاشم ، وجوز فى النعمة أن تكون قبيحة ، واستدل

---

(١) أن الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة لا يخلق إلا لحكمة ، ولذلك كان قوله : خلقه إياى لينفعنى ، لجعل النفع وجهاً للحكمة من الخلق ، وإلا كان خلقه إياى عبثاً تعالى الله عن ذلك . والنعم عندهم نوعان: أحدهما لا يقدر عليه إلا الله كالإحياء والإقدار وخلق الشهوة والمشتهى وكمال العقل ، وثانيهما يقدر عليه غير الله كما يقدر عليه الله وهو نوعان : فنه ما يصل إلينا من جهة الله على الحقيقة كالإرث ، والآخر ما يكون فى الحكم كأنه من جهة الله كالهبات والصدقات والهدايا.

(٢) من فى س

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، من زعماء مدرسة البصرة الاعتزالية ، وأتباعه يلقبون بالجبائية ، توفى سنة ٣٠٣ هـ انظر المنية والامل ٨٠ .

على ذلك بأن قال : إن الله تعالى لو أثاب من لم يستحق الثواب فإنه يكون منعماً عليه مع أن ذلك قبيح . وإنما قلنا إنه قبيح لأنه لا ينفك عن التعظيم ، والابتداء به قبيح . ألا ترى أنه يقبح من أحدنا أن يعظم أجنبياً على الحد الذى يعظم والديه لا لوجه سوى ما ذكرناه من أن الابتداء بالتعظيم قبيح ، وكذلك فإن أحدنا لو كان[١] ملك الغير جميع مايملكه حتى يفقر نفسه لكان منعماً عليه بذلك مستحقاً للشكر من جهته وإن كان ما فعله قبيحاً لقوله عز وجل : **« ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط [٢] »** إلا أن لأبى على أن يقول إنى[٣] لا أسلم[٤] أن ذلك نعمة ، لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ولو فعله الله تعالى عن ذلك ، لم يستحق الشكر ، ولو استحق الشكر من المثاب فإنما يستحق لأن المثاب وصل إلى ذلك الثواب والنفع من جهته عز وجل ، وكذلك الكلام فيمن ملك الغير جميع ما يملكه أنه لا يستحق بذلك الذى فعله مدحاً ولا شكراً ، ولو استحق الشكر من جهته إنما يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من المنافع من جهته وهذا غير مستبعد ، لأنه ليس يجب فى المنعم أن يكون قد فعل شيئاً فيستحق به الشكر لا محالة ، بل لا يمتنع استحقاقه للشكر وإن لم يكن منه[٥] فعل أصلا . ألا ترى أن من اكتسب فى جنب الغير مالا يلزمه شكر ذلك الغير وإن لم يكن منه إليه فعل ينصرف هذا الشكر إليه . وكذلك فإن أحدنا إذا أمر غلامه بأن يدفع دراهم إلى الغير ، يكون منعماً عليه ، مستحقاً للشكر من جهته وإن لم يكن منه إليه فعل . وكذلك فمن لم يطالب[٦] غريمه بالدين كان منعماً عليه مستحقاً للشكر من جهته من غير فعل ينصرف إليه الشكر .

(١) ناقصة من ص
(٢) آل عمران ١٦١
(٣) إنما فى ص
(٤) نسلم فى ص
(٥) منه إليه فى ص
(٦) يطالبه فى ص

فعلم أن المنعم قد يكون منعماً عليه مستحقاً للشكر وإن لم يكن له فعل أصلا ، كما أن المخل بالواجب قد يكون مستحقاً للذم وإن لم يكن منه فعل .

واعتبرنا أن تكون واصلة إلى الغير لأنه لو أوصلها إلى نفسه لا تكون نعمة لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ومن المستبعد أن يستحق الإنسان من نفسه لنفسه الشكر .

قصد الإحسان

واعتبرنا أن يكون فاعلها قصد بها الإحسان إليه ، لأنه لو لم يقصد بها منفعته وكان مقصده منفعة نفسه لم يكن منعماً[١] . ألا ترى أن البزاز إذا[٢] قدم إلى غيره تختا[٣] من بز ليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن فإنه لا يكون منعماً عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه ، وكذلك فمن قطع الثياب الفاخرة لجواريه وغلمانه ليربح عليهم إذا باعهم ، لم يكن بذلك منعماً عليهم ، لما كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفعهم وكذلك فمن أنفق على أولاده نفقة جميلة لسرور نفسه لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ، وإن كان الغالب من حال الآباء أنهم إذا أنفقوا شيئاً على أولادهم كان[٤] غرضهم نفع الأولاد ومسرتهم وما يثبت لهم من السرور يكون على وجه التبع ، فلذلك يحكم بكونهم منعمين عليهم ، وكذلك فمن استأجر أجيراً ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك منعماً عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ، ولا يلزم على هذا التكليف ، فيقال : كان يجب أن لا يكون الله تعالى منعماً به علينا ، لأجل أن النفع يستحيل عليه جل وعز فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه ، وإنما غرضه بذلك تعريفنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، فصح أنه لا بد من أن يكون قصد فاعلها بها وجه الاحسان إلى الغير .

(١) منعما عليه فى ص
(٢) لو فى ص
(٣) التخت وعاء تصان فيه الثياب
(٤) فإن فى ص

معنى المنفعة

فإن قيل : قد فسرتم النعمة بالمنفعة ، فما معنى المنفعة ؟ قيل له : معناه اللذة والسرور أو ما يؤدى إليهما أو إلى أحدهما .

أما اللذة (١) فكأن يحك جرب أحدنا الغير (١) ، أو يضع لقمة شهية فى فمه ، أو يخلع عليه خلعه نفيسة ، فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور .

وأما ما يؤدى إليهما ، فكأن يدفع إليه (٢) دراهم أو دنانير (٢) يشترى بها ما يشاء .

أو ما يؤدى إلى أحدهما ، فكأن يدله على كنز فيكون قد فعل به ما يؤدى إلى السرور . ولهذه الجملة عددنا دفع الضرر فى النفع وإن لم يكن نفعاً بنفسه لما كان مؤدياً إليه فقلنا : إن من استوهب إنساناً قدم للقتل وخلصه منه كان منعماً عليه بذلك نافعاً له . ولذلك حكمنا أيضاً بكون الحياة نفعاً وإن لم تكن نفعاً بنفسها لكونها أصلا فى المنافع ومؤدية (٣) إليها . هذا حد النعمة .

معنى المنعم

وأما المنعم ، فهو فاعل النعمة ، كالمكرم والمجمل والمحسن، فلا يزاد فى (٤) تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة ، كما أن المكرم والمحسن مشتق من الإكرام والإحسان ، والأسامى المشتقة لا يرجع فى بيان فائدتها إلا إلى المشتق منه ، فلا يزاد فى تفسير الضارب (٥) على أنه فاعل للضرب الذى اشتق منه : وكذا القول فى الشاتم والكاسر وغيرهما من الأسامى المشتقة .

وإذا قد عرفت ذلك، فاعلم أن المنعم قد يكون منعماً بفعله النعمة ومباشرته لها وذلك بأن يطعم جائعاً أو يكسو عارياً ، أو يفعل ما يؤدى إلى ذلك . وقد يكون منعماً وإن لم يصدر منه فعل أصلا كأن لا يطالب غريمه بالدين ،

---

(١) يحك أحداً جرب الغير، فى ص (٢) دنانير أو دراهم فى ص
(٣) مودياً فى أ (٤) على فى أ
(٥) الضارب أيضاً فى ص

إما إبراء لذمته أو ترفيها عليه ، ونظاير ذلك فى الغائب عفو الله عن العصاة ، وإن لم يعاقبهم فإنه (١) جل وعز (١) لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعماً عليهم بذلك ، وإن لم يصدر منه فعل إليهم ، فصح (٢) وتقرر إذاً ما (٢) أردناه .

متى يستحق المنعم الشكر من المنعم عليه

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : متى يستحق المنعم من المنعم عليه الشكر ، وأجاب : بأنه (٣) إنما يستحق الشكر من جهته إذا خلصت النعمة عن إساءة تقابلها أو توفى عليها وذلك ظاهر فإن من أعطى غيره ديناراً أو فرق عليه ثوباً يساوى هذا القدر أو كساه ثوباً ثم قتل له ولداً فإنه لا يستحق من جهته شكراً إلا أن هذا كلام فيما يمنع الشكر من الاستقرار فأما الاستحقاق فثابت حالة (٤) النعمة ، اللهم إلا إذا جمع بين النعمة والإساءة فحينئذ كما تمنع الإساءة من استقرار الشكر على النعمة ، تمنع من استحقاقه أيضاً .

حقيقة الشكر

ثم تكلم بعد ذلك فى حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أن يستحق الشكر، وكان الترتيب الصحيح فى ذلك أن يبين أولا حقيقة الشكر ، ثم يترتب الكلام فى كيفية استحقاق المنعم له ، لكنه كذا أورده فتبعناه .

وجملة القول فى ذلك أن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم ، مع ضرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الوصفين جميعاً لأنه لو اعترف بنعمة المنعم ولم يعظم فقال : هذا ثوب كسانيه فلان وسكت ولم يكن شاكراً ، ولو عظم من دون الاعتراف ، فقال : فعل الله لفلان كذا ولم يذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكراً أيضاً ، وإنما يكون شاكراً إذا جمع بين الأمرين جميعاً فقال : هذا ثوب كسانيه فلان جزاه الله عنى خيراً ، أو شكر له صنيعه وفعله .

---

(١) عز وجل فى ص (٢) فصح إذاً فى ص
(٣) أنه فى ص (٤) حال فى ص

ثم إن هذا الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والمرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا اتهم بكفران النعمة فأما أن يدينه بكل حال ، فلا .

وقد يكون بالقلب ، والمرجع به إلى العلم بنعمة المنعم والعزم على إظهار شكرها إذا لحقته تهمة فى ذلك ، وهذا مما يجب دائماً ولا يسقط إلا عند سهو أو غفلة .

وكما أن الشكر قد يكون باللسان ، وقد يكون بالقلب ، فقد يكون بضرب من الأفعال المخصوصة ، نحو هذه العبادات التى تتقرب بها إلى الله تعالى ، من صلاة وصيام وحج وجهاد ، فانها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه إلا أن هذا الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه إنما يؤدى على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع ، وذلك لا يستحق إلا على أصول النعم ، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى ، فلذلك اختص باستحقاق هذا الضرب من الشكر .

ثم إن المرء متى أتى بهذه العبادات ، وأدى هذا الشكر استحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمة أخرى بخلاف الشكر منا إذا شكر أحدنا فانه ليس يستحق من جهته شيئاً آخر . والسبب فى ذلك هو أن الله تعالى هو الذى جعل الشكر شاقاً علينا ، فلابد أن يكون فى مقابله [1] ما يوفى عليه شكره ، وإلا كان ظلماً ، وكان بمنزلة أن يكلف أحدنا غيره عملا شاقاً ولم يوفر عليه أجراً ، فكما أن ذلك قبيح فى الشاهد لكونه ظلماً ، فكذلك فى الغائب . وليس كذلك سبيل أحدنا فانه لم يجعل الشكر شاقاً على الغير ، وإنما الله تعالى جعله بهذه الصفة ، فلا جرم أن من شكره استحق عليه الثواب الجزيل ، والأجر العظيم .

---

(١) مقابلته فى ص .

ولهذا فانه تعالى لما أوجب علينا شكر الوالدين ، فمن شكر [1] نعمهما البارة الوالدة [1] فانه يستحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمة أخرى . فعلى هذا يجرى القول فى حقيقة النعمة ، والمنعم وما يتصل بهما .

ونعود بعد هذه الجملة إلى الكلام فى أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا .

أول نعم الله علينا

فقد عاد رحمه الله تعالى إلى ذلك ، فيقول : إن أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الحى خلقه إياه حياً لينفعه بذلك ، واعتبرنا خلقه اياه حياً لينفعه لأنه لو لم ... فانه لم يكن منعماً عليه كما فى المعدوم [2] ، ولو خلقه غير حى لم يكن منعماً عليه كما فى الجمادات ، ولو خلقه حيا لا لينفعه بل ليضره لم يكن منعماً عليه أيضاً ... فى الكفار والفساق اذا أعادهم للنار فانه لا يكون منعما عليهم وان خلقهم أحياء ، لما لم يخلقهم لينفعهم بل ليضرهم ، فلابد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة: الخلق ، والحياة ، وأن يكون غرضه به نفعه [3] .

ولهذا قلنا : ان المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن لله تعالى نعمة على أحد ؛ لا نعمة الدنيا ، ولا نعمة الدين ، لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلا ، لا لمنفعة ولا لمضرة ، بل خلقهم عبثا ، تعالى عن ذلك . وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى الها تحق له العبادة ، لأن

---

(١) نعمهم فى ص .

(٢) أثار قول المعتزلة بالمعدوم نقاشاً عنيفاً ، وقد ذكر الاسفراينى فى التبصير فى الدين أن ... اتفقوا جميعهم غير الصالحى أن المعدوم شيء ، أى أن الجوهر قبل وجوده جوهر .. ... ، أن القول بشيئية المعدوم هو تصريح بقدم العالم ، والحق أن المعتزلة لم يقصدوا ذلك ... بقدم العالم فكرة أرسطية كفر الغزالى من يقول بها من فلاسفة الإسلام لأنها نوع من ... ، أما المعتزلة فقد أرادوا من هذه الفكرة تأكيد تنزيه الله وأن كل شيء إنما يستمد ... من الله فالمعدوم ليس له ماهية بذاته وانما ظهر من العالم بإيجاد الله ، فقال الأشاعرة ... المعدوم ليس شيئا . انظر الباقلانى ، التمهيد ص ١٥ .

(٣) فى الأصل ، نعمه البارنة الوالدة .

العبادة هى النهاية فى الخشوع ، والغاية فى الشكر ، والشكر إنما يستحق على النعمة ، فاذا لم يمكن القوم أن يعرفوا كونه منعماً أصلا ، كيف يمكنهم معرفة إلهيته(١) واستحقاقه للعبادة ، التى هى النهاية فى الشكر .

وهذا كله عارض فى الكلام :

والغرض المقصود هو أن الحياة أولى نعمة أنعم الله تعالى بها على الحى . والدليل على أن الحياة نعمة ، هو أنها مصححة للانتفاع بها ، حتى لا يصح التنعم إلا بها ، وإلا لأجلها ، فيجب أن تكون نعمة . والنعمة قد تكون نعمه وإن لم تكن نفعا بنفسها اذا كانت مؤدية الى المنفعة أو مصححة لها على ما قد بيناه .

فان قيل : ليس بأن يدل تصحيحها للانتفاع على كونها نعمة ، أولى من أن يدل تصحيحها للاستضرار على كونها نقمة ، فكيف جعلتموها نعمة والحال هذه ، قيل له : ليس كذلك ، لأن ههنا مخصصاً يخصصها بأحد الوصفين دون الآخر ، وهو قصد الله تعالى(٢) بها النفع(٢) و(٢) ولهذا قلنا ان الله تعالى لما(٣) لم يقصد بخلق الحياة فى الكفار والفساق اذا أعادهم للنار نفعهم لم يكن منعماً عليهم .

واذ قد عرفت أن الحياة من النعم ، فالذى يدل على أنها أول(٤) نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، هو أن سائر المنافع يترتب على الحياة ، إما فى وجودها ، أو فى صحة الانتفاع بها(٥) ، فيجب أن تكون أول نعمة على ما ذكرناه .

الرد على من يقول أن أول النعم هى الجملة التى يصير بها الحى حياً

فان قيل : هلا كانت الجملة التى لا يصير الحى حياً الا بها أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، فان الحياة مترتبة فى الوجود عليها ، قلنا : ان(٦) الجملة مما

(١) الإلهية فى س
(٢) لانتفاعهم فى س
(٣) ولهذا لما خلق لم يقصد ، ق
(٤) أولس فى س
(٥) ناقصة من س
(٦) لأن ، فى س

لا تأثير لها فى صحة الانتفاع بها ، وإنما الحياة هى التى تؤثر فى ذلك . وأيضاً فإن النعمة لابد من تميزها من المنعم عليه ، وهذه الجملة هى نفس المنعم عليها ، فلا يجوز أن تكون نعمة ، فضلا عن أن تكون أول نعمة .

الرد على من يقول إن الشهوة أول النعم

فإن قيل : أو ليس المنافع مترتبة على الشهوة حتى لولاها لما صح الانتفاع البتة ، قلنا : إنه وإن كان(١) كذلك ، إلا أن الشهوة تترتب على الحياة فى الوجود ، حتى لولا الحياة لما صح وجودها ، فلذلك قلنا إن الحياة أول نعمة .

ثم تكلم رحمه الله فى المنافع التى خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها .

وجملة القول فى ذلك ، أن المنافع التى خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها ثلاث(٢) : التفضل ، وهو النفع الذى لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله ؛ والعوض ، وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال ؛ والثواب ، وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم .

المنافع : مستحقة أو غير مستحقة

ولك أن تورد هذه القسمة على وجه يتردد بين النفى والإثبات وتتضمن معانى هذه الألفاظ فتقول : إن المنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون مستحقة أو لا ، فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل ، وإلا(٣) إن كانت مستحقة فلا يخلو ؛ إما أن تكون مستحقة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوض ، وإن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب . وأما(٤) التفضل فما من حى خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه وأحسن إليه بضروب المنافع والإحسان ، والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف ، وأما الثواب فما لاحظ فيه لغير المكلف ، والمكلف مختص باستحقاقه ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

الثواب يختص بالمكلف

(١) كان ذلك فى س
(٢) ثلاثة فى أ
(٣) ناقصة من س
(٤) أما فى س

فصل : فإن[1] قيل : فما كال نعم الله ، قلنا : لا سبيل لنا إلى علم [2] ذلك مفصلا وإنما نعلم على سبيل الجملة أن جميع ما بنا من النعم ؛ أصولها وفروعها ، مبتدؤها ومنشؤها[3] من قبل[4] الله تعالى ومن عنده . ولهذا قال تعالى : « **وما بكم من نعمه فمن الله** » . ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمة فنعمة ، ولذلك [5] قال جل وعز : « **وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها** » بين أنه لا يمكن عد نعمه أجمع وإحصاؤها ، الآية .

فإن قيل : إذا لم يمكنكم معرفة نعم الله تعالى بأجمعها فكيف توجبون الشكر عليها ؟ قلنا : إنا لا نوجب الشكر عليها مفصلا ، وإنما نقول إنه يجب شكره على سبيل الجملة .

فإن قيل : كيف يمكنكم شكر نعمه تعالى على سبيل الجملة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمة متجددة ؟ قلنا : إذا كنا شكرناه على سبيل الجملة فقد دخل فيه المستمرة والمتجددة جميعاً ولا يلزمنا شيء آخر سواه ، إذ لا يكلف الله تعالى ما ليس فى الوسع ولا فى الطاقة .

فصل : ثم ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة « أنه تعالى خلق هذه المنافع لتتكامل نعمته ، وتظهر حكمته جل وعز ، فيجب على المكلف وقد عرضه الله تعالى بالتكليف إلى الدرجات العظيمة ، أن يبالغ فى شكر نعمته ولا يكفرها ، ويتحدث بها ، ويذكرها ، ويجتهد فى أداء عباداته التى هى كالشكر له ، ولا يقصر فيها ، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا [6] بمعرفته جل وعز[6] بتوحيده وعدله ،

---

(١) لئن فى ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) مسببها فى ص
(٤) قبيل فى ص
(٥) فلذلك فى ا
(٦) بمعرفة الله تعالى فى ص

وجب أن لا يقصر فى معرفته وتحصيلها[1] بما أمكنه تحصيلها ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به [2]يكون واجباً [2] كوجوبه .

مناقشة حول قول أبي على بأن معرفة الله تترتب على الشكر

وهذا منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله أبو على ، من أن وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة ، وليس كذلك . لأن شكر نعمة الله تعالى إنما يجب على المكلف ، إذا علم أنه خالق هذه المنافع ، وقصد بها وجه الإحسان ، ولا يعلم ذلك إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله ، فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز على وجوب شكر نعمته والحال هذه . وأشبه ذلك ما نقوله فيمن اجتاز بمصنعة من ماء وشرب منها ، فكما أنه لا يجب عليه معرفة بانيها ليشكر عليها ، بل إنه أن عرف أنه إنما بناها لينفع الناس ، وقصد ببنائها ذلك شكره وإلا فلاشىء عليه ، كذلك فى مسألتنا إن عرف الله تعالى ، وعرف أنه خالقه وقصد بهذه المنافع نفعه شكره ، وإلا لم يلزمه شكره . فعلى هذا يجرى القول فى هذا الفصل .

إذا لزم النظر ففيم النظر

فصل : فإن[3] قيل : إذا لزمك النظر ففيم تنظر ، شابين رحمه الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات . وعطف عليه الكلام فى أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، إذ [4] أراد أن يبين الطريق الذى يتوصل بالنظر فيه إلى العلم بالله تعالى .

والأصل أن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورة ، إنما هو الدلالة ، وهو الدليل سواء . ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه .

ولابد من اعتبار هذين الشرطين ؛ أما الأول فلابد منه ، ولهذا فإن سقوط الثلج فى وقته لما لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته ، وقيل فى القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته ؛

---

(١) وتحصيلها فى ص
(٢) فهو واجب فى ص
(٣) لئن فى ص
(٤) ناقصة من ص

وأما الشرط الثانى فلابد منه أيضاً ، ولهذا لا يقال فى أثر اللص أنه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لما لم يصنعه لهذا الوجه ، بل استفرغ الوسع وبذل الجهد فى إخفاء نفسه .

الدلالة … رفة الله … بالعقل

وإذ قد عرفت ذلك ، فاعلم : أن الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل .

فإن قيل : ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة ؟ ثم لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ؟

قلنا : أما الأول : فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير ، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها .

فإن قيل : أليس[1] القياس[2] وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه فيها ؟

قلنا إنه يدخل تحت الإجماع أو[3] الكتاب أو[4] السنة ، فلا يجب إفراده بالذكر .

وأما الثانى : وهو الكلام فى أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشىء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشىء على أصله ، وذلك لا يجوز .

(بيان هذا : أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز [5]عليه الكذب[5] . وذلك فرع على معرفة الله تعالى

---

(١) أو ليس فى ص .
(٢) لا يذكر القاضى القياس كأصل من أصول المعرفة ، فقد صرح به فى أماكن مختلفة مخالفاً بذلك النظام ، ولكنه يغلب عليه خبر السنة ، وقد ذكر ذلك فى المحيط ١ : ١٠٤ ب .
(٣) و ، فى ص
(٤) و ، فى ص
(٥) ناقصة من أ .

بتوحيده وعدله ؛ وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذا[1] الحال فى الإجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب فى كونه حجة ، أو إلى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى[2] .

الطروف التى إذا نظر الله تعالى فيها أوصلته إلى العلم بالله

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تعيين الكلام فى الطريقة التى إذا نظر الناظر فيها أوصله إلى العلم بالله تعالى .

والأصل[3] فيه ، أن الله تعالى لا يعرف ضرورة ، وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق إليها[4] لا يعدو أحد أمرين : إما أن يكون حكماً صادراً عنه ، أو فعلا واقعاً من قبله .

والأحكام إنما تصدر عن العلل ، والله تعالى ليس بعلة ، لأنه لو كان كذلك ، ومعلوم أن المعلول لا ينفك عن علته ، أدى إلى وجوب ثان معه فيما لم يزل ، وسنبين فى باب نفى الثانى أنه لا قديم مع الله تعالى — إن شاء الله تعالى — وأيضاً فكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراض والمعلوم خلافه ، ولأن الصفة الثابتة المستحقة فيما لم يزل واجبة ، والصفة بوجوبها تستغنى عن العلة على ما سنبينه فى باب الصفات عند الكلام على الكلابية[5] إن شاء الله تعالى . فثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام .

أقسام الأفعال

وبقى أن الطريق إليه إنما هو الأفعال ، والأفعال على ضربين : إحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا ، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا .

---

(١) وكذلك فى ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) والأصل فى أ
(٤) إليه فى ص
(٥) نسبة إلى عبد الله بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان ، أحد أئمة المتكلمين وإمام أهل السنة فى عصره ، جاراه الأشعرى فى أكثر آرائه ، توفى بعد عام ٢٤٠ هـ . انظر طبقات السبكى ٢ : ٥١ .

ما لا يدخل تحت مقدورنا

وما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعاً: الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.

ما يدخل تحت مقدورنا

وأما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع: خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. فالخمسة التي هي من أفعال الجوارح هي: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة[1] التي هي من أفعال القلوب فهي: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى، وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره، وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا كما يصح من الله تعالى، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره، إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى.

الفعل الذي يستدل به على الله مع أن جنسه يقع تحت مقدورنا

فإن قيل: وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا؟ قلنا: أفعال الله كثيرة من جملتها العقل، لأنه[2] يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا. ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو؛ إما أن يكون من فعلنا فينا، أو من فعل أمثالنا.

(١) ناقصة من س

(٢) فإنه في س

لا يجوز أن يكون من فعلنا: لأنه يقع أردنا أم كرهنا، ومتى أردنا إيقاعه لم يقع، مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لامحالة؛ ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا باعتماد، والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير أن يتغير حاله في الاعتقاد، ومعلوم أنه لا يتغير.

وبعد، فلو كان كذلك لم يكن بأن يولد الاعتقاد أولى من أن يولد ضده، فكان يجب توليد الضدين. وأيضاً، فلو كان كذلك لوجب أن يحصل ما لا يتناهى من الاعتقادات إذ لا اختصاص له بالبعض دون البعض، والمعلوم خلافه.

ومن جملتها،[1] حركة المرتعش والعروق الضوارب، فإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع أنه لا يدخل جنسها تحت مقدورنا. ووجه الاستدلال بها، هو أنها لا تخلو؛ إما أن تكون من فعلنا[2]، أو من فعل أمثالنا لما قد[3] ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير[4] إلا بالاعتماد، ونحن[5] لا نحس باعتماد معتمد علينا.

ومن جملتها، الألم الزائد عند لسع الزنبور والعقرب، ووجه الاستدلال به على الله تعالى، هو أن مثل هذا القدر لو وجد من أقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد منه مثل هذه الآلام، فلابد من أن تكون من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

ومتى شغب مشغب فقال: لم لا يجوز أن يوجد من فعل بعض القادرين بالقدرة أكوان تتولد منها مثل هذه الآلام؟ كان الجواب عنه أن يقال: إن القادر

(١) جملته في ص

(٢) فعلنا فينا في س

(٣) ناقصة من س

(٤) بالغير في أ

(٥) فنحن في س

بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد ، ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا .

ومن جملتها ، الكلام الموجود فى الحصى والشجر ، فإن القادر بالضرورة لا يمكنه[1] أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة [2] أو ما يتشكل بشكلها ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

الاستدلال بالأعراض على الله

فإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأعراض[3] على الله تعالى ، فمن حقك أن تثبتها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى .

والأصل فيه أن الأعراض على ضربين : مدرك ، وغير مدرك .

فالمدركات سبعة أنواع : الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والأصوات .

إثبات الأعراض

ومتى أردت أن تستدل بشيء منها ، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة ، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل ؛ هل هى نفسُ المحل على ما يقوله نفاة الأعراض ، أو غيرها على ما نقوله . والذى يدل على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة ، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض ، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يجز ذلك هذا إذا كان مدركا .

وأما إذا لم يكن مدركا ، فمن شأنك أن تثبته على طريق الجملة والتفصيل جميعاً .

---

(١) لا يمكن فى ص   (٢) و ، فى ص

(٣) الموجودات المحدثة منقسمة إلى جواهر وأعراض ، والجواهر هى القابلة الأعراض وهى محلها ، وأما الأعراض فإنها مايعرض للجواهر من الأحوال كالحركة، ولا يصح بقاؤها .

والطريقة فيه ، أن نعرض الكلام فى واحد منها وهو الشهوة مثلا ، فنقول : إن الواحد منا حصل مشتهياً مع جواز أن لا يحصل مشتهياً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتهياً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة . وإنما قلنا بأن هذا هكذا لأنه لا يخلو ؛ إما أن يكون ذاته ، أو ما هو عليه فى ذاته ، أو غيره . لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه فى ذاته ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهياً فى حالة العدم ، بل يكون مشتهياً أبداً وذلك مستحيل . وإن كان غيره فلا يخلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريق[1] التصحيح ، أو على طريق[2] الإيجاب . لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق[3] التصحيح ، لأن التأثير على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكونه مشتهياً لا يتعلق بالفاعل ، فلم يبق إلا أن يكون تأثيره على طريق[4] الإيجاب ، وهو[5] المعنى الذى نقوله .

وبهذه الطريقة تثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة وغيرهما .

إثبات حدوث الأعراض

فصل : وأما حدوثها ، فالذى يدل عليه هو ما قد ثبت أنه[6] يجوز عليها العدم والبطلان ، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، أن الأعراض يجوز عليها العدم ؛ والثانى ، أن القديم لا يجوز عليه العدم .

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفى ذلك ما نريده .

---

(١) طريقة فى ا   (٢) طريقة فى ا

(٣) طريقة فى ا   (٤) طريقة فى ا

(٥) وهذا فى ص   (٦) أنها فى ص

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

إثبات أنها تحتاج لمحدث

وإذ قد[١] عرفت حدوثها ، فالذى يدل على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل ، فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

فصل : فى الاستدلال بالأجسام على الله تعالى .

والأصل فيه ، أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه :

أحدها ، أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً وليس كذلك الأعراض .

والثانى ، هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام .

والثالث ، هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .

وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى ، فمن حقك أن تعلم حدوثها ، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى .

حدوث الأجسام

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة :

---

(١) ناقصة من س

أحدها ، أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ، ونعرفه بتوحيده وعدله ، ونعرف صحة السمع ، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام .

والثانى ، هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه ، ثم نقول : لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة ، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، وإذا لم يكن على أحدهما ، كان على الآخر لا محالة .

أما الوجه الثالث ، فهو الدلالة المعتمدة ، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل ، وتابعه باقى الشيوخ [١] . وتحريرها هو أن نقول : إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله .

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى :

أحدها ، أن فى الأجسام معانى[٢] هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . والثانية ، أن هذه المعانى محدثة . والثالثة ، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها . والرابعة ، أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .

---

(١) حدوثها فى ا ، وقد أصبحت هذه الدعاوى الأربع الأساس لكل الأدلة على إثبات كون الله صانعاً وخالقاً ، فقد أخذ بها معظم المتكلمين على مختلف اتجاهاتهم .

(٢) معان فى س .

ولهذه الدعاوى ترتيب ، فالأولى يجب أن تكون متقدمة ، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة ، والدعويان اللتان هما [١] فى الوسط لا ترتيب فيهما . وإنما قلنا إن الأولى يجب تقديمها ، لأنها كلام فى إثبات هذه المعانى وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا بالحدوث ولا بالقدم ، كما أنا إذا لم نعلم زيداً لا يمكننا وصفه بأنه طويل ولا بأنه أسود . وأما الأخيرة فإنما[٢] وجب تأخيرها لأنها كلام فى أن الجسم إذا لم ينفك من المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله ، وما لم تثبت الدعاوى الثلاث من قبل لا معنى لهذا الكلام . وأما اللتان هما فى الوسط فلا ترتيب فيهما ، لأنهما كلام فى أوصاف هذه المعانى ، ومتى عرفناها إن شئنا وصفناها أولا بالحدوث ، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخل منها .

فإن قيل : ولم سميتم هذه الوجوه دعاوى ؟ قلنا : لأن الدعوى كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل ، وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه .

الكلام فى إثبات الأكوان

: الغرض به الكلام فى الدعوى الأولى من الدعاوى الأربع ، وهو الكلام فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، والخلاف فيه مع الأصم [٣] وجماعة من الملحدة .

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل مجتمعاً فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً . وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى .

---

(١) ناقصة من س (٢) وإنما فى ا

(٣) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، قال صاحب المنية : كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم خلا أنه كان يخطئ علياً عليه السلام فى بعض أفعاله ويصوب معاوية فى بعض أفعاله ، وذكره القاضى فى الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة .

فإن قيل : ومن أين أن هذا الجسم حصل مجتمعاً فى حال كان يجوز أن يكون[١] مفترقاً ؟ قلنا : هذا الحكم معلوم ضرورة فى الأجسام الحاضرة التى اختبرناها وسبرناها ، وأما فى الأجسام الغائبة فيعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة . فنقول : إنما وجب ذلك فى هذه الأجسام لتحيزها ، والتحيز ثابت فى الأجسام الغائبة ، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً هناك .

الرد على اعتراض ع
دعوى الاضطر

فإن قيل : كيف تصح دعوى الاضطرار فيه مع أنكم استدللتم على ذلك بأدلة فقلتم : إن الجسم لو حصل مجتمعا مع الوجوب لاستغنى عن جامع يجمعه ، كما أن عدم الصوت فى الحالة الثانية لما وجب عدمه استغنى عن معدم يعدمه ، وكذلك وجوب القديم تعالى لما كان واجباً استغنى عن موجد يوجده ، والمعلوم أنه لا يستغنى عن جامع يجمعه . وكذلك فقد قلتم : إن الأجسام لو حصلت مجتمعة مع الوجوب لكان يجب أن يتأتى من أضعف القادرين منا الجمع بين جبلين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، بل كان يجب أن يتعذر على أقوى القادرين منا التفريق بين ريشتين أو خردلتين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، والمعلوم خلافه . قلنا : إنما كان ذلك منا على طريق الاستظهار [٢] والتأكيد ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج .

فإن قيل : وما المراد بقولكم والحال واحدة والشرط واحد ؟ قلنا : المراد بالحال التحيز ، وبالشرط[٣] الوجود ، وذلك ثابت فى الحالتين جميعاً .

---

(١) يبقى فى س (٢) الاستظهار فى ا

(٣) والشرط فى س

فإن قيل : ولم قلتم إن الجسم إذا حصل مجتمعاً فى حال ، كان يجوز أن يبقى مفترقاً والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر ثان ومخصص ؟

قيل له : إنما قلنا : ذلك لأننا نعلم ذلك بأدنى تأمل . وطريقة التأمل هو : أن الجسم إذا جازت عليه صفتان ثم خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب ، والأخرى من الجواز إلى الاستحالة ، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب والأخرى من الجواز إلى الاستحالة ، وإلا لم يكن بأن يحصل هكذا أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما نقوله . وليس للخصم أن يطالب بعد ذلك بلم، لأنا قد أوردنا عليه طريقة النظر، فإن شاء أن يعلم فلينظر فيه .

فإن قيل : ولم قلتم إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى ؟ قلنا : إنه لا يخلو ؛ إما أن يكون راجعاً إليه، أو إلى صفاته ، أو إلى غيره . لا يجوز أن يكون راجعاً إليه وإلى صفاته ، وإذا كان راجعاً إلى غيره فلا يخلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح كتأثير الفاعل فيما يفعله ، أو يكون تأثيره على طريقة الوجوب. لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح ، وإذا كان تأثيره على طريق الوجوب فلا يخلو ؛ إما أن يكون معدوماً أو موجوداً ، ولا يجوز أن يكون معدوماً ، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً على ما نقوله .

وهذه القسمة مترددة بين النفى والإثبات ، كذا أورده قاضى القضاة فى المحيط[1] وهى أولى من التقاسيم الأخرى التى أوردها المشايخ فى الكتب ، لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفى والإثبات احتملت الزيادة ، وكان للخصم أن يشغب فيها .

---

(١) للقاضى كتاب بعنوان « المحيط بالتكليف » ، وقد أملاه على تلاميذه ونقله أحدهم وهو ابن متويه باسم « المجموع من المحيط بالتكليف » وتوجد منه نسخة فى دار الكتب المصرية وهى إحدى مصورات بعثة اليمن ، كما توجد منه نسخة ناقصة فى مكتبة برلين .

واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الغرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه فى هذا الموضع ، وقد يورد والغرض به إبطال الكل وذلك مثل ما نقوله فى الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ؛ وقد يورد والغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله فى الموانع المعقولة عن الرؤية وأنها ستة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته ، أو لما هو عليه فى ذاته ؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً ولا يكون مفترقاً أصلا . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعاً ، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته ، وأيضاً[1] فكان يؤدى إلى أن يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعة واحدة ، وذلك محال . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعاً على قصدنا ودواعينا ، والمعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب فى الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة ، والاشتراك فى صفة من صفة الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات .

لم لا يكون الجسم مجتمعاً لوجوده.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لوجوده ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك ،[2] لوجب أن يكون هو مجتمعاً ما دام موجوداً وأن لا يفترق أصلا وقد عرفنا خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعاً لأن الوجوب ثابت فيه ، وقد علم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً أيضاً لوجوده ، فيجب أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة وهذا محال .

---

(١) أيضاً فى ا

(٢) مجتمعا لوجوده ، فى ص

لم لا يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه ؟ قلنا : إن أردتم بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن فقد أفسدناه من قبل، وإن أردتم به حالة الحدوث فالذى يفسده هو أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الجسم مجتمعاً فى حالة البقاء لفقد العلة فيه ، ولأنه كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعاً لثبوت العلة فيه وقد علمنا خلافه . وبعد فلو كان كذلك،[1] لوجب أن لا يحصل[1] مفترقاً فى حالة الحدوث، والمعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لحدوثه أيضاً، فكان يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة وهذا محال .

لم لا يكون الجسم مجتمعاً على وجه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه على وجه ؟ قلنا : لأنه لا وجه ههنا معقول ، فيقال إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه ، بخلاف ما نقوله فى الحسن والقبح فإن لذلك وجوهاً معقولة ، نحو كونه ظلماً وكذباً وغيرها . ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الجسم مجتمعاً فى حالة البقاء، والمعلوم خلافه .

لم لا يكون الجسم مجتمعاً لعدمه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدمه ؟ قلنا : لأن العدم يحيل كونه مجتمعاً ، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه . ولأنه لا يحصل مجتمعاً إلا بعد الوجود ، فكيف يكون عدمه مؤثراً فيه .

لم لا يكون مجتمعاً بالفاعل ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً بالفاعل ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب فى الواحد منا وهو قادر على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى أن يكون قادراً على إيجاد الجسم ، لأن من قدر على أن يجعل ذاتاً

(١) لكان لا يجب أن يحصريا فى ص

من الذوات على صفة من الصفات من دون معنى ، قدر على إيجاد نفس تلك الذات .

دليله : الكلام ، فإن أحدنا لما قدر أن يجعله أمراً ونهياً وخبراً ، قدر على إيجاد نفس الكلام . وعكسه كلام الغير، فلما لم يقدر على جعله أمراً ونهياً وخبراً، لم يقدر على إيجاد نفس الكلام . والمعلوم أن أحدنا لا يقدر على إيجاد الجسم فيجب أن لا يتعلق به كونه مجتمعاً .

فإن قيل كيف يصح رد ذلك إلى الكلام ، والكلام عندنا كسائر الأجسام فى أنا لا نقدر عليه ؟ قلنا : إنا نعلم ضرورة أن الكاذب يستحق الذم والملامة من جهته على كذبه ، فلولا أنه وقع من جهته ومتعلق به وإلا لم يجز ذلك ، فصح ما قلناه .

دليل آخر وهو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى قدر على أن يجعله على سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعلين نحو كونه ، أسود وأبيض وأحمر وحلواً ومراً وغير ذلك ، كما فى الكلام فإنه لما كان قادراً على أن يجعله أمراً ونهياً، قدر أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه، خبراً واستخباراً أو عرضاً ويميناً وجحداً ونفياً وإثباتاً إلى غير ذلك ، والمعلوم خلافه .

دليل آخر ، وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب فى كون أحدنا عالماً أن يتعلق بالفاعل لأن هاتين الصفتين مستحقتان على حد واحد ، والصفتان متى استحقتا حد واحد ، كان المؤثر فيهما من باب واحد .

فإن قال : هكذا نقول فدلوا على خلافه ، قلنا : لو كان كون أحدنا عالماً متعلقاً بالفاعل، لوجب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كأنها من ناحية صدره، لأن الفاعل إنما يفعل الجملة على هذه الصفة لا البعض .

دليل؛ آخر وهو أنه لو كان كذلك، لوجب أن لا يتأتى من أحدنا الجمع بين الجسمين فى حالة البقاء، لأن ما يتعلق بالفاعل يتبع حالة الحدوث، كما فى الكلام فإنه لما تعلقت أوصافه بالفاعل تبع حالة الحدوث حتى لم يجز خلافه.

دليل آخر؛ وهو أنه لو كان كذلك، لوجب أن يتأتى من الواحد منا إيقاف الجسم الثقيل فى الجو دون قرار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركاً، والمعلوم خلافه، فليس إلا أن كون الجسم مجتمعاً مما لا تعلق له بالفاعل.

لم لايكون اجتماع الجسم لعدم معنى

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدم معنى؟ قلنا: لأن المعنى المقدور لا اختصاص له ببعض الأجسام دون بعض، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لعدم ذلك المعنى، وأن لا يكون شيئاً مفترقاً البتة، وقد عرف خلافه.

وبعد، فإن كون الجسم مجتمعاً موقوف على قصدنا ودواعينا نفياً وإثباتاً فيجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير. ولا يخلو أن يكون تأثيره فى نفس الصفة أو فيما يؤثر فيه. لا يجوز أن يكون تأثيره فى نفس الصفة لما قد تقدم أن هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل، وإن كان تأثيره فيما يؤثر فيه، فذلك المؤثر لا يجوز أن يكون معدوماً، لأن الأعدام لا يتعلق بالفاعل، فيجب أن يكون موجوداً على ما نقوله.

وبعد، فلو كان الجسم مجتمعاً لعدم الافتراق، ومفترقاً لعدم الاجتماع، لوجب إذا عدم المعنيان عن الجسم، أن يكون مفترقاً مجتمعاً دفعة واحدة، وهذا محال.

فإن قيل: نحن لا نقول بعدم المعنيين عن الجسم، بل نقول بوجود أحدهما وعدم الآخر، قلنا: إنك قد أقررت بإثبات الأعراض فكفيتنا(1) مئونة المناظرة

(1) وكفيتنا فى أ

على أنا نريك عدم المعنيين عن الجسم، فنقول: إن زيداً لو جمع بين الجسمين فقد عدم عنه الافتراق، وعمراً إذا فرق بينهم فقد عدم عنه الاجتماع، ففى الحالة الثالثة يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً فى دفعة واحدة لعدم المعنيين جميعاً.

فإن قيل: إن الافتراق الأول يعود، قلنا: العود على مقدورات العباد لا يصح، فصح ما قلناه.

فإن قال: فإذا جاز فى الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً(1) لوجود الافتراق، ولا يلزم أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً فى حالة واحدة، فهلا جاز أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة؟ قلنا: لأن هذين المعنيين يتضادان فى الوجود ولا يتضادان فى العدم، فلا يمنع عدمهما وإن امتنع وجودهما لأجل تضادهما، فافترقا.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع، ومفترقاً لعدم الاجتماع؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد فيه الاجتماع من جهة زيد، وعدم من جهة عمرو، أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة، وهذا محال.

دلالة أخرى وقد استدل لحسن الأمر والنهى على إثبات الأعراض، (2)فقيل قد ثبت أنه(2) يحسن من الواحد منا أن يأمر الغير بأن يناوله الكوز فلا يخلو أن يكون أمراً بنفس الجسم(3) أو بأمر زائد على الجسم(3). لا يجوز أن يكون أمراً بنفس الجسم، لأن الجسم موجود، والأمر بإيجاد الموجود محال، فلم يبق إلا أن يكون أمراً بمعنى سوى الجسم، وهو الذى نقوله.

فإن قيل: نحن لا نقول إنه أمر بنفس الجسم، ولا بمعنى سوى الجسم،

(1) مفترقاً فى أ
(2) فقيل لنه فى أ
(3) أو بمعنى سوى الجسم فى ص

نهاية إثبات الأكوان

بل نقول هو أمر بتحصيل الجسم على هذه الصفة[١] ، قلنا : قد دللنا على أن هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل ، فهذه الجملة كافية فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الكلام فى حدوث الأعراض

فصل : والغرض به الكلام فى الدعوى الثانية من الدعاوى الأربعة ، وهو الكلام فى حدوث الأعراض ، والخلاف فيه مع أصحاب **الكمون** والظهور[٢] فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق ، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كمن[٣] الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق قالوا[٤] كمن الاجتماع .

وتحرير الدلالة على ما نقوله فى ذلك ، هو أن العرض يجوز عليه العدم ، والقديم لا يجوز أن يعدم ، ولا يجوز أن يكون قديماً ؛ وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة .

فهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، أن العرض يجوز عليه العدم ؛ والثانى ، أن القديم لا يجوز عليه العدم .

أما الأول ، فالدليل عليه ، هو أن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو ؛ إما أن يكون باقياً فيه كما كان ، أو زائلا عنه . لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان . وإذا كان زائلا فلا يخلو ؛ إما أن يكون زائلا بطريقة[٥]

---

(١) صفة فى ا

(٢) والذى اشتهر من المعتزلة بهذا الاسم هم النظامية ، إذ أن الخلق عند النظام فعل واحد ، فالله خلق الدنيا جملة ، والموجودات خلقت كلها دفعة واحدة ولكن بعضها يكون كامناً فى بعض ، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والإنسان من مكامنها . انظر الملل والنحل ١ : ٥٦ ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لدوبور ص ٤٧ .

(٣) ظهر فى ص

(٤) ناقصة من ص

(٥) بطريق فى ا

الانتقال ، أو بطريقة العدم . لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال لأن الانتقال محال على الأعراض ، فلم يبق إلا أن يكون زائلا بطريقة العدم على ما نقول .

فإن قيل : هذا كله ينبنى على أن الاجتماع كان حالا فيه ونحن لا نسلم ذلك بل نقول : إنه كان موجوداً لا فى محل ، قلنا : لو كان كذلك لم يختص ببعض الأجسام دون بعض ، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لوجود ذلك الاجتماع الموجود لا فى محل ، وأن لا يكون شىء منها مفترقاً البتة والمعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يحتاج الواحد منا فى الجمع بين الجسمين إلى أن يماسهما أو يماس ما يماسهما والمعلوم خلافه .

لم لا يـ[كون] الاجتماع باقـ[ياً] فيه كما كان

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الاجتماع باقياً فيه كما كان ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب فى الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع الباقى ، ومفترقاً لوجود الافتراق الطارئ ، وهذا محال .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن هذه الصفة إنما صدرت عن الاجتماع لما هو عليه فى ذاته ، وما هو عليه فى ذاته ثابت لأن ثباته من قبل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون إيجاب الاجتماع لما يوجبه موقوفاً على شرط منفصل عنه ؟ قلنا : لأن هذا الشرط غير معقول ولا طريق إليه ، وإثبات ما هذا حاله يفتح باب الجهالات .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون الشرط فيه هو أن لا يطرأ ضده ؟ قلنا : ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال هذا الشرط فى إيجاب الافتراق لما يوجبه لا يصادف فى محل له ضداً هو الاجتماع فلا يتميز الشرط من المشروط ، وذلك لا يجوز .

لم لا يكون زائلا بطريق الانتقال

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال ؟ قلنا : الانتقال لا يجوز على الأعراض .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن المرجع بالانتقال إلى تفريغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص الجواهر والأجسام ، ولأنه لا يخلو إما أن يكون منتقلا فى حال كان يجب انتقاله فيها ، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود إلا إلى ذاته أو ما هو عليه فى ذاته ، وهذا يوجب أن يكون منتقلا أبداً وأن لا يستقر فيه أصلا . ولا يجوز أن يكون منتقلا فى حال كان يجوز أن لا ينتقل ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون منتقلا لمعنى للطريقة المذكورة فى إثبات الأعراض . وحال ذلك المعنى لا يخلو ؛ إما أن يكون حالا فيه ، أو فى غيره أو لا فى محل . لا يجوز أن يكون موجوداً لا فى محل لأن حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحاله مع سائر المحال وسائر الأعراض فيجب[1] أن ينتقل به سائر الأعراض عن سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا فى محل ، والمعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره لمثل هذه الطريقة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون حالا فى نفس الاجتماع ؟ قلنا : لأن الاجتماع عرض ، والعرض لا يحل العرض .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن الحلول إن لم يعلق بالتحيز لا يعقل ، وكذلك اللون بأن يكون حالا والجوهر بأن يكون محلا أولى من خلافه وإن وجد كل واحد منهما بجنب الآخر ، لما كان الجوهر متحيزاً دون اللون

(١) فوجب فى أ

وكان المرجع بالحلول إلى الوجود بجنب الغير ، والغير[1] متحيز ، وقد ثبت أن الاجتماع ليس بمتحيز ، فلا يجوز أن يكون فى نفس الاجتماع .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً ، فإن كان مجتمعاً كان كذلك بالاجتماع[2] والكلام فى ذلك الاجتماع كالكلام فيه فيتسلسل إلى ما لا نهاية له ، وكذلك الكلام إذا كان مفترقاً . فثبت بهذه الجملة أن الاعراض يجوز عليها العدم .

الدليل على القديم لا [يجوز] عليه العدم

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما أن القديم قديم لنفسه ، والثانى أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . أما الذى يدل على أن القديم قديم لنفسه ، هو أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً لنفسه أو بالفاعل أو لمعنى ، لا يجوز أن يكون قديما بالفاعل ولا لمعنى ، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما نقوله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ؟ قلنا : لأن من حق الفاعل أن يكون متقدماً على فعله وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده .

لم لا يكون ال[قديم] قديماً لمعنى

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً لمعنى ؟ قلنا : لأن ذلك المعنى لا يخلو ؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً لأن العدم مقطعة الاختصاص ، ولأن الإيجاب إما أن يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات وهى مشروطة بالوجود ، فلا يجوز أن يكون معدوماً وإذا كان موجوداً

(١) فالغير فى أ (٢) بالإجماع فى س

فلا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، لا يجوز أن يكون محدثاً لأن العلة لا تتراخى عن المعلول ؛ ولا يجوز أن يكون قديماً لأنه ليس بأن يكون القديم قديماً لهذا المعنى أولى من أن يكون هذا المعنى قديماً للقديم ، وهذا يؤدى إلى أن لا تتميز العلة من المعلل به [١] ومن شأن ما يجعله علة أن يجعله متميزاً عن المعلل [١] حتى لو لم [٢] يتميز دل على فساده .

وبعد ، فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما له احتاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر ، والكلام فيه كالكلام فى الأول ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له .

الدليل على أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال

وأما الذى يدل على أن الموصوف بصفة من صفات الذات [٣] لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهو أن الذات إنما يدخل فى كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة الذات ، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتاً معلومه أصلا ، ولأن صفة الذات مع الذات تجرى مجرى صفة العلة مع العلة ، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة ، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات .

وأحد ما يدل على أن القديم لا يجوز أن يعدم ، هو أن القديم باق والباق لا ينتفى إلا بضد [٤] أو ما يجرى مجرى الضد ، فيجب أن لا ينقضى القديم أصلا لأنه لا ضد له ولا ما يجرى مجرى الضد .

وهذه الدلالة تنبنى على أصول : أحدها أن القديم باق ، والثانى أن الباق

(١) ما بين الرقين ناقص من ا
(٢) لم يكن فى ص
(٣) النفس فى ا
(٤) بالضد فى ص

لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، والثالث أن القديم لا ضد له ولا ما يجرى [١] مجرى الضد [١] .

أما الذى يدل على أن القديم باق ، فهو أن الباق ليس إلا الموجود فى حال الخبر عنه بالوجود ، وهذا حال القديم .

وأما الذى يدل على أن الباق لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، فهو أنه إذا انتفى فى حال كان يجوز أن يبقى ، لم يكن بألا يبقى أحق منه بالبقاء إلا لأمر ، كطريقتنا فى إثبات الأعراض ، وليس ذلك الأمر إلا الضد أو ما يجرى مجراه .

وأما الذى يدل على أن القديم لا ضد له ، فهو أنه لو كان له ضد لكان لا بد من أن تكون صفته بالعكس من صفة القديم ، فيجب إذا كان القديم موجوداً لذاته وجب أن يكون ضده معدوماً لذاته وذلك مستحيل ، لأن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال ، فضلا عن أن يكون للذات أو للغير .

وأما ما يجرى مجرى الضد ، فلأن ذلك يقتضى أن يحتاج القديم فى وجوده إلى شيء ولذلك الشيء ضد ، فيقال : إنه جار مجرى الضد له ، والقديم ليس يجوز احتياجه فى الوجود إلى شيء ، لأن ذلك يقدح فى قدمه .

وقد استدل على حدوث الأعراض بأن قيل : إنها تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد ، فلو كانت قديمة لما جاز ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتماثل منها قديمة والباق محدثة ؟ قلنا : لأن

(١) مجراه فى ص

الطريقة فى الجميع واحدة ، فلو جاز فى بعضها لجاز فى كلها.

فإن قيل : ولم قلتم إن الاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس ؟ قلنا : لأن ذلك لو لم يجب لكان لا يمتنع أن تشترك ذاتان فى صفة ذاتية وتفترقان فى صفة[1] أخرى ذاتية[1] فيكونان من حيث اشتركا فى إحدى الصفتين مثلين، ومن حيث افترقا فى إحدى الصفتين مختلفين ، وذلك يوجب لو قدر طروء الضد عليهما لبقائهما من وجه ولا تنفائهما[2] من وجه آخر ، وذلك محال .

استدلال من وجه آخر

وقد استدل على ذلك بوجه آخر ، فقيل[3] : إن هذه الصفات الصادرة عن هذه المعانى متجددة فيجب فى المؤثر فيها الموجب لها أن يكون متجدداً فإذا ثبت تجددها ثبت حدوثها ، لأنا لا نعنى بالحدوث أكثر من تجدد الوجود. إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض ، ولا بد على حدوث ما يوجب لمحله حالا أو حكما ، ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره فى هذه الحوادث ، لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار ، وكلامنا فيما يؤثر على طريقة الإيجاب .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن هذه المعانى تحتاج فى وجودها إلى محال محدثة، وما يحتاج فى الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد من دونه يجب حدوثه . وهذا ينبنى على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحدوث الأعراض .

من الأدلة على حدوث الأكوان

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان ، هو أنها لو كانت قديمة لوجب فى الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل ، والصفة متى وجبت

(١) ذاتية أخرى فى س (٢) ولا ينفيهما فى ا
(٣) فقيل له فى ا

استغنت بوجوبها عن العلة على ما سنبينه فى باب الصفات عند الكلام عن الكلابية إن شاء الله تعالى ، وهذا يقدح فى أصل إثباتها .

ومن وجه آخر ، وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد ، فلو ثبت فيما لم يزل لكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فينسد علينا طريق العلم بها . فهذه جملة كافية فى حدوث الأعراض .

الكلام فى أن الأجسام لا تخلو من الأكوان

فصل ، والغرض به الكلام فى الدعوى الثالثة من الدعاوى الأربع، وهو الكلام فى أن الأجسام لايجوز خلوها من الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الخلاف مع أصحاب الهيولى

والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى ، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة ، وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك .

والدليل على صحة ما نقوله فى ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعانى لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازاً عن اللون ، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه .

الجسم لا يخلو من الأكوان

فإن قيل : وبأى علة جمعتم بين حالها الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام ؟ قلنا : لأنه لم يتغير عليه إلا أمكنة[1] وأزمنه[2] ، والأمكنة والأزمنه مما لاتأثير لهما[3] فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل ، ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعاً أومفترقاً الآن ، صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً فى كل وقت وفى كل زمان ، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة الآن، استحال

(١) الأمكنة فى س (٢) الأزمنة فى س
(٣) لهما فى ا

أن يكون فى كل وقت وفى كل زمن ، ولما وجب كونه مجتمعاً أو مفترقاً الآن وجب ذلك فى كل زمن وفى كل مكان . فوجب لو جاز خلوه عنها فى كل حال من الاحوال أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو، وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر بأن فى أقصى بلاد العالم جسما ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن أن نصدقه ، والعلوم خلافه ، فثبت بهذا أن الجسم لايخلو عن الأكوان فى وقت من الاوقات .

الدلالة على أن الجسم لا يخلو من الأكوان

وتحرير هذه الجملة هو أن الجسم لابد من[1] أن يكون متحيزاً عند الوجود ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا بكون .

فإن قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود ؟ قلنا : لان تحيزه لما هو عليه فى ذاته بشرط[2] الوجود .

فإن قيل: ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لايخلو؛ إما أن يكون متحيزاً لما هو عليه فى ذاته على مانقوله، أو يكون متحيزاً لمعنى، أو بالفعل. لايجوز أن يكون متحيزاً لمعنى، لان ذلك المعنى لايوجب تحيزه إلا إذا اختص به، ولايختص به إلا إذا حله ، ولا يحله إلا وهو متحيز . ولولم يتحيز إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحد من الامرين على صاحبه وذلك محال . ولايجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل ، وإلا كان يصح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر ولا[3] يجعله متحيزاً لان هذا هو الواجب فيما يتعلق بالفاعل ، ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه ، حتى أن شيئاً أوجده وأن شيئاً لم يوجده ، بل كان يصح منه أن يوجده فيجعله سواداً بدلا من تحيزه ، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سواداً متحيزاً ، وذلك يقتضى أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجه دون وجه .

(١) ناقصة من ص (٢) شرط فى ص
(٣) فلا فى أ

وأحد ما يدل على ذلك ، وهو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون ، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين . فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعانى .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لايخلو ، إما الاجتماع ، أو الافتراق .

فإن قال : السابق إليه الاجتماع ، قلنا : فكيف يصح تجميع[1] مالم يكن مفترقاً من قبل؟

وإن قال: السابق إليه الافتراق، قلنا : كيف يصح تفريق مالم يكن مجتمعاً من قبل ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

الجسم إذا لم ينفك عن الحوادث كان مثلها محدثاً

فصل : والغرض به ، الكلام فى الدعوى الرابعة من الدعاوى الاربع ، وهو الكلام فى أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً مثلها .

الخلاف مع الملحدة وابن الراوندى

والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة[2] وابن الراوندى[3]

الدليل على الحدوث

والدليل على صحة مانقوله ، هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظه فى الوجود كحظها[4] وحظ هذه المعانى فى الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب فى الجسم أن يكون

(١) جميع ف ص (٢) مع الملحدة ف أ
(٣) هو أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندى ،كان معتزلاً ثم خرج على المعتزلة وألف كتاب فضيحة المعتزلة فى تقضيهم ، قال ابن المرتضى إنه ألحد وانسلخ عن الدين ، بينما يقول القاضى عبد الجبار إنه تاب فى آخر حياته . اختلف فى وفاته، ويظن أنها كانت فى النصف الأخير من القرن الرابع . انظر المنية والأمل ٩٢ ، ومقدمة نيبرج لكتاب الانتصار للخياط .
(٤) كحظ هذه المعانى فى ص

محدثا أيضا وكائنا بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معـــاً وكان لاحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين .

فإن قيـل : أليس أن الجسم لم يخـل من الأعراض ولا يجب أن يكون عرضاً ، فهلا جاز أن لايخلو من المحدث ولايجب أن يكون محدثاً مثـــله ؟ قلنا : ماذكرناه إنمـا يقتضى اشتراكهما فى الوجود ولا فى الجنس ، ألا ترى أن السواد والبياض إذا وجدا معاً فإنما يجب أن يكونا مشتركين فى الوجود حتى لو كان أحدهما محدثاً لـكان الآخر أيضاً محدثاً ، فأما أن يكون كل أحد منهما من جنس الآخر فلا ، وكذلك التوأمان ، إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين، فإنما ينبغى أن يكون للآخر أيضاً(١) مثل هذه المدة، فأما اشتراكهما فى الجنس حتى إذا كان أحدهما قرشياً يجب أن يكون قرشياً فلا ، بل لا يمتنع أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنس آخر .

لا يكون الجسم محلا للحوادث وإن لم يكن محدثاً

فإن قيل : ما أنكرتم أن الجسم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها لم يجب أن يكون محدثاً مثلها ، بأن يكون قد حدث فيه حادث ، قبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث ، إلى ما لا أول له ؟ : قلنا : هذه مناقضة ظاهرة ، لأن الحادث والمحدث سواء ، والمحدث لا بد له من محدث وفاعل ، والفاعل المحدث يجب أن يكون متقدماً على فعله ، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده .

وقد أوردت هذه الطريقة على وجه آخر ، فقيل : لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعانى المحدثة ، لأن من حق القديم أن يكون

---

(١) ناقصة من أ

متقدماً على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم ، وقد عرفنا أن الجسم (١)لا يكون(متقدماً على هذه المعانى ، فوجب أن لا يكون قديماً ، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً لأن الموجود يتردد بين هذين الوضعين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة . فهذه جملة الـكلام فى هذا الفصل .

الشبه التى تورد فى قدم العالم

فصل ، فى الشبه . اعلم أن الشبه التى تورد فى قدم العالم(٢) وإن كثرت فهى منفصلة غير قادحة ، فإن عرفت الجواب عنها حسن ، وإن لم تعرف لم يقدح فى العلم بحدوث الأجسام .

تسلسل الفاعلين محال

فمن ذلك هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وفاعل ، وفاعله إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا فلابد أن هنالك من معنى له ولمكانه صار فاعلا ، كطريقتكم فى إثبات الأعراض ، وذلك المعنى إذا كان محدثاً يحتاج إلى آخر ، والـكلام فى محدثه كالـكلام فيه ، فيتسلسل إلى ما لا(٣) نهاية له(٤)، وذلك محال .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، هو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال ، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه ، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث ، ومحدثه إلى معنى آخر ، فيؤدى إلى ما يتناهى . ألا ترى أن أحدنا

---

(١) لا يجوز أن يكون فى س .

(٢) قال بعض فلاسفة الإسلام بقدم العـالم مجارين بذلك لأرسطو ، وقد كفرهم الغزالى لقولهم هذا فى كتاب تهافت الفلاسفة . أما المتكلمون على اختلاف أنواعهم فقد رفضوا هذا القول وردوا عليه .

(٣) يتناهى فى س .

في الشاهد يحصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، [1]ولا يجب أن يكون هناك[1] معنى ، كذلك في مسألتنا .

لوكان العالم محدثا كان ذلك لغاية أو حكمة وهي مرتبطة بوجود العالم فيكون الفاعل محدثاً

ومنها : هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون له محدث وفاعل ، وفاعله لابد من أن يفعله لداع وغرض . وذلك الداعي لا يخلو ؛ إما أن داعي الحاجة أو داعي الحكمة ، لا يجوز أن يكون داعي الحاجة ، فلم يبق إلا أن يكون داعي الحكمة ، وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به ، وذلك[3] ثابت فيما لم يزل ، فوجب وجود العالم فيما لم يزل . وهذه شبهة أوردها بن[4] زكريا المتطبب الرازي[5] .

والجواب عنه ، أن داعي الحكمة لا يوجب الفعل ، ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ، ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقت بدرهم ، فما ذكره جهل .

استحالة وجود العالم فيما لم يزل لو كان محدثاً والجواب عن ذلك

ومنها ، أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل ، فيجب أن يكون لاستحالته وجه . ثم لايخلو ؛ إما أن يكون راجعاً إلى المقدور أو إلى القادر ، لا يجوز أن يكون راجعاً إلى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل ، ولا أن يكون راجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً ، فيجب وجود العالم فيما لم يزل .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا حكم لايعلل كما في غيره من المواضيع نحو الحلول وغيره .

وبعد ، فلم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى المقدور ، فإنه لو وجد الجسم

---

(١) ولان لم يكن هناك في س .　　(٣) وهذا في س
(٤) أبو في س .
(٥) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، كان معاصراً للقاضي ، وتوفي في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل الخامس ، وله فيالرى وسافرالى بغداد وعمل في بيمارستان الري وغيره . انظر طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة .

فيما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديماً . وذلك محال ، أو لم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القادر ؟ فيقال : لو وجد الجسم فيما لم يزل ، قدح في كونه قادراً ، لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله ، ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل لم يصح هذا .

ومنها ، هو أنهم قالوا لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالماً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً ، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله .

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد ، ولهذا الكلام موضع هو أخص .

شبهة عوام الملحدة

ومنها ، مايتعلق به عوام الملحدة ، وهو أنهم يقولون : إنا لم نجد دجاجة إلا من بيضة ، ولا بيضة إلا من دجاجة ، فيجب أن يكون هكذا أبداً ، وهذا يؤذن بقدم العالم .

والأصل في الجواب عنه ، أن هذا اعتماد على مجرد الوجود ، والاعتماد على مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن ، كما لايمكن الزنجي أن يقول إن جميع من في العالم أسود لأني لم أر إلا هكذا . يبين ذلك أن أرباب المذاهب جملة أثبتوا خلاف ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرد الوجود . ولهذا فإن الفلاسفة يقولون : إن في هذا العالم مواضع لا ينبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان ، وإنما تكون دائمة الظلمة أو الشمس ، مع أنهم لم يشاهدوا مثله .

على أنا نقول لهم : إن الحال فيما ذكرتموه لا يخلو ؛ إما أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قديمة والأخرى محدثة ، فإن كانتا

محدثتين فهو الذى نقوله ، وإن كانتا قديمتين لم يصح كون إحداهما من الأخرى وكذلك[1] الكلام إذا جعل إحداهما قديمة والأخرى محدثة .

الأجسام لأنها محدثة تحتاج إلى محـدث هو الله

فصل : وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلابد لها من محـدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدثة فلابد لهامن محدث وفاعل، ثم قلتم إن محدثها ليس إلا الله تعالى ؟ قلنا :

أما الأول فالذى يدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ماشاركها فى الحدث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها فى الحدوث ، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل .

هـل تـكون تصرفاتنا فى حاجة إلى محدث

فإن قيل : ولم قلتم إن تصرفاتنا محتاجة إلينا ، وما معنى هذا[2] الاحتياج أولا ، ثم لم[3] قلتم إنما احتاجت إلينا لحدوثها ، حتى يمكنكم أن أن تقيسوا الأجسام عليها بعلة الحدوث ؟

قيل له : إنما[4] نعنى بالاحتياج أن لحالة من أحوالنا فيه تأثير ، والذى يدل على ذلك ، هو أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا[5] وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا[6] مع سلامة الأحوال محققاً وإما مقدراً، فلولا أنهامحتاجة إلينامتعلقة بنا وإلا كان لا يجب فيها هذه القضية ، كما فى تصرف الغير ، وكما فى اللون .

---

(1) وكذا فى ا
(2) ناقصة من س
(3) ناقصه من ا
(4) لنا إنما فى س .
(5) ودواعينا فى س
(6) وصارفنا فى س

وأما الذى يدل على أنها إنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فهو أن حدوثها هو الذى يقف على قصدنا ودواعينا نفيا وإثباتاً . وبعد فإنه لا يخلو ؛ إما أن تـكون محتاجة لاستمرار وجودها ، أو لاستمرار عدمها ، أو لتجدد وجودها . لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها لأنها قد كانت مستمرة العدم ولم تـكن، ولا أن تـكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياء فضلا عن كوننا قادرين ، فلم يبق إلا أن تـكون محتاجة إلينا لتجدد[1] وجودها وهو الحدوث ، فصح القياس .

فإن قيل كيف يصح قياس الجسم على العرض قلنا : إذا اشتركا فى علة الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر ، وقد بينا أن الأجسام قد شاركت تصرفاتنا فى علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدوث ، فلم يمتنع قياس أحدهما على الآخر .

لم يكون فاعلها هو الله

فأما الثانى[2]، وهو الكلام فى أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يخلو ؛ إما أن تـكون قد أحدثت نفسها ، أو أحدثها غيرها. لا يجوز أن تـكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشىء أن يكون متقدماً على فعله ، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم ، وسنبين فى باب الصفات أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادراً إن شاء الله تعالى. وإن أحدثها غيرها فلا يخلو ؛ إما أن تـكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة ، أو من فعل فاعل مخالف لنا . لا يجوز أن تـكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لصح منا أيضاً فعل الجسم ، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه .

---

(1) ليتجدد فى س
(2) وأما فى س

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن القدرة وإن اختلفت مقدوراتها متجانسة ، حتى لا جنس يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل مثله بقدرة أخرى على ما سنبينه مشروحاً فى موضعه .

لم لا يكون الجسم قد حدث بالطبع

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع[1] ؟ قلنا : لأن الطبع غير معقول .

ثم إنا نقول لهم : وما تعنون بالطبع ، أتريدون[2] به الفاعل المختار ، أم تريدون به معنى موجباً ؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو : إما أن يكون معدوماً ، أو موجوداً . لا يجوز أن يكون معدوماً لأن المعدوم لاحظ له فى الإيجاب ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يحتاج إلى طبع آخر ، والكلام فى ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهى ، وذلك محال . ولا يجوز أن يكون قديماً ، لأنه لو كان كذلك لزم قدم العالم ، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة ، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديماً .

فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

حول القائلين بالنفس والعقل والعلة وأصحاب النجوم

فصل ، إن قيل : أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل[3] ، وعمن يقول

(٢) تريدون فى ص

(١) للقاضى أبى بكر الباقلانى فى التمهيد فصل جيد فى الرد على أهل الطبائع . انظر التمهيد للباقلانى من ص ٣٤ — ٤٧ .

(٣) يشير بذلك إلى فلاسفة الإسلام الذين نقلوا عن فلاسفة اليونان نظرية العقول والأفلاك والنفوس ، فقالوا بانبثاق العقل الأول عن الله ، وانبثاق العقول والنفوس والعالم عن العقل الأول على مراتب متدرجة .

بإثبات علة كنى بها عن البارى ، وكذلك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب[1] ؟

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن القول بالنفس والعقل والعلة إشارة إلى ما لا يعقل ، لأن العقل فى الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهداً[2] وغائباً . ولو أنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا فى العبارة ، والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة ، ومعلوم أنهم لا يسمون الفاعل نفساً ولا عقلا ولا علة .

وأما أصحاب النجوم الذين[3] أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أبعدوا ، وذلك لأن هذه النجوم ليست بأحياء فضلا عن أن تكون قادرة ، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً . يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الشمس على ما هى عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية ، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هى اللحمية والدمية ، وهى مفقودة فيها .

وبعد ، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف فى تصرفاتها ، فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب ، ومعلوم[4] أنه لا اختلاف فى حركاتها ، بل هى على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة . على أنا نعلم من وحى النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم[5] ومن دين الأمة ضرورة أنها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة ، فقد[6] ما قالوه .

(١) القاضى فى الرد على أصحاب النفوس والعقول والكواكب ينفى فكرة التوسط فى الخلق بين الله وبين العالم ، فالله عنده يخلق العالم بلا واسطة .

(٢) أو فى ص

(٣) فإنهم فى ص

(٤) والمعلوم فى ص

(٤) ما بين الرقمين ناقص من ص

(٥) فيفسد فى أ

وبعد ، فلو كانت قادرة لوجب أن تكون قادرة بقدرة ، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، إذ لو صح ذلك بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا . ذلك لأن القدرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة ، فيلزم أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه .

والذى حملهم على ذلك وأداهم إليه ، هو أنهم ظنوا أن نماء الزرع وإدراك الثمار وغيرها[1] يتبع الشمس ويقع بحسبها ، وليس كذلك لأن الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيوبة الشمس كما تنمو وتزداد مع طلوعها ، فكيف يصح تعليقه بها . وبعد فإن الزرع كما يختلف فى الزيادة والنقصان بحسب الشمس ، فقد يختلف أيضا بحسب تعهد الزراع ، فليس بأن يضاف إلى الشمس أولى من أن يضاف إلى الزراع ، فلولا أن هؤلاء القوم استعموا واستصموا وإلا لما احتاجوا إلى إضافة هذه الحوادث إلى النفس والعقل والكواكب والعلة، فقد تم الكلام فى جواب شبههم هذه .

فصل ، فيما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين .

ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين

اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين أصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله فى المغنى[2] وهما : التوحيد ، والعدل . وذكر فى مختصر الحسنى أن[3] أصول الدين[3] أربعة : التوحيد ، والعدل ، والنبوات ، والشرائع ؛

---

(١) ناقصة من ص

(٢) المغنى فى أصول الدين هو أهم كتب القاضى عبد الجبار وأضخمها ، وقد تولت وزارة الثقافة فى الجمهورية العربية المتحدة طبعه وصدر منه حتى الآن عدد من الأجزاء . وهو فى عشرين مجلداً مفقودة منها . والأصول عند المتكلمين هى معرفة الله بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهى من الأصول . والدين قسمان : أصل وفرع ، فالمعرفة أصل وهى موضوع أصول الدين ، والطاعة فرع وهى موضوع علم الفقه .

(٣) ذلك فى ا ، والكتاب المذكور أحد كتب القاضى عبد الجبار .

وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، داخلا فى الشرائع . وذكر فى الكتاب أن ذلك خمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لظهور الخلاف بين الناس فى كل واحد من هذه الأصول . والأولى ما ذكره فى المغنى أن النبوات والشرائع داخلان فى العدل ، لأنه كلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشريعة ، وجب أن يبعث ويتعبد ، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك الوعد والوعيد داخل فى العدل ، لأنه كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب ، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل ، لأنه كلام فى أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل أن لا يخل بالواجب. وكذا الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالأولى أن يقتصر على ما أورده فى المغنى .

كيف تلزم هذه الأصول جميع المكلفين

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : كيف قلتم إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، وقد قلتم : إن من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع ، وإنما يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل ؟ وأجاب : بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل ؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً ، ولأنه لطف له فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات . ويلزمه معرفة الأصول الأخر أيضا ؛ لأن علم بكمال التوحيد، والعدل موقوف على ذلك . ألا ترى أن من جوز على الله تعالى فى وعده ووعيده الخلف و[1] الاخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره ، فإنه

---

(١) أو فى ص

لا يتكامل له العلم بالعدل ، ولا فرق فى ذلك بين من يسلك طريقة العلماء ، وبين من لا يكون كذلك لأن العامى أيضا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة ، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل ، لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة[1] ولا على التفصيل[2] لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل .

سبب الاقتصار على الأصول الخمسة

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟

وأجاب بأن قال : لاخلاف أن المخالفين[3] لنا لايعدو أحد هذه الأصول . ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة[4] والدهرية[5] والمشبهة[6] قد دخل فى التوحيد ، وخلاف المجبرة[7] بأسرهم دخل فى باب العدل ، وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ، وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا ، فقال : هل عددتم فى هذه الجملة النبوات والإمامة ؟

وأجاب عنه : بأن الخلاف فى ذلك يدخل تحت هذه الأبواب ، فلايجب أفراده بالذكر .

---

(١) جلة فى س

(٢) تفصيل فى س

(٣) كذا فى الأصل ، ولعلها المخالف

(٤) الذين بالغوا فى نفى الصفات حتى عطلوا الله عن القدرة .

(٥) الكلمة مأخوذة من الآية « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » (الجاثية ٢٤) وتطلق كلة الدهرية على أولئك الذين أنكروا الاعتقاد بوجود الله وأنكروا خلق العالم والعناية الإلهية ، ولم يسلموا بما جاءت به الأديان الحقة ، وقالوا بـ[illegible] الدهر وأن المادة لا تفنى . انظر الملل والنحل ١:٢٠١ ، ودائرة المعارف الاسلامية ٩:٢٣٧ .

(٦) هم الذين وقعوا فى التشبيه المحض والتجسيم الصريح حين فسروا بعض آيات القرآن دون تأويل فقالوا : إن لله يداً وقدماً ووجهاً ، وأن له جهة ينزل منها . انظر الملل والنحل ١ : ٢٥ ، ودائرة المعارف الاسلامية ٥ : ٤٣٤ .

(٧) الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى ، والجبرية على أنواع الملل والنحل ١ : ٥٩ ، أما المرجئة فقد تركوا أمر مرتكب الكبيرة لله ، وأما الإمامية فقد قالوا بالنص على الامام . وكل هذا سيرد تفصيله فى الكتاب .

إلا أن هذا العذر ليس بواضح، فإن الخلاف فى الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرهما ، مما يدخل فى العدل . ثم أفرده بالذكر ، فهلا أفرد ما ذكرناه أيضاً بالذكر . والصحيح أنه يقتصر على ما أورده فى المغنى أو يزاد على الخمس ويذكر بالفاً مابلغ ، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك .

بيان حكم[illegible] فى هذا ال[illegible] الكفر أو ال[illegible] أو الخطأ

فصل ، ثم إنه رحمه الله بين حكم من يخالفه فى هذا الباب .

والأصل فيه ، أن المخالف فى هذه الأصول ؛ ربما كفر ، وربما فسق ، وربما كان مخطئاً .

١ — المخا[illegible] فى التوحيد

أما من خالف فى التوحيد ، ونفى عن الله تعالى مايجب إثباته ، وأثبت مايجب نفيه عنه ، فإنه يكون كافراً .

٢ — المخا[illegible] فى العدل

وأما من خالف فى العدل ، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها ، من الظلم والكذب ، وإظهار المعجزات على الكذابين ، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، والاخلال بالواجب ، فإنه يكفر أيضاً .

٣ — المخال[illegible] فى الوعد والو[illegible]

وأما من خالف فى الوعد والوعيد، وقال إنه تعالى ماوعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب البتة ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ماهو معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم .[1] والمراد لما هذا حاله يكون كافراً . وكذا[2] لوقال : إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده لأن الخلف فى الوعيد كرم ، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى . فإن قال : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز أن يخلف فى وعده ووعيده ، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، فإنه يكون مخطئاً .

---

(١) ناقصة من ا

(٢) وكذلك فى س

٤ ـ المخالفون فى المنزلة بين المنزلتين

وأما من خالف فى المنزلة بين المنزلتين ، فقال : إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً ، لأنا نعلم خلافه من محمد دين النبى صلى الله عليه وآله والأمة ضرورة . فإن قال : حكمه حكم المؤمنين فى التعظيم والموالاة فى الله تعالى ، فإنه يكون فاسقاً ، لأنه خرق إجماعاً مصرحا به[1] ، على معنى أنه أنكر مايعلم ضرورة من دين الأمة . فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمناً ، فإنه يكون مخطئاً .

٥ ـ المخالفون فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وأما من خالف فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا وقال: إن الله تعالى لم يكلف الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا،[2] فإنه يكون كافراً، لانه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وآله ودين الامة . فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام ، فإنه يكون مخطئاً .

فهذه جملة مايلزم المكلف معرفته من أصول الدين.ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الاصول ، فلسنا نعنى أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظره فيها[3] ، وحل الشبه الواردة فيها ، إذ لو سمناه ذلك لأدى إلى تكليف ماليس فى الإمكان ، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الاصول ، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك .

إذا عرف المكلف الأصول لزم معرفة الفقه والفرع

فصل ، ثم قال رحمه الله : أن المكلف إذا عرف هذه الاصول ، يلزمه معرفة الفقه والشرع[4] .

والاصل أن الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يخاطب به ، ولهذا لايستعمل

(١) ناقصة من ص
(٢) ناقصة من ل
(٣) عليها فى ص
(٤) وص فى ص

ن كل علم . فلا يقول أحدهم فقهت أن زيداً عندى ، وأن السماء فوق ، وأن الأرض تحت. كالا يقال فهمت وفطنت.

وأما فى الاصطلاح ، فهو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها ، وعللها وشروطها وطرقها

وهو[1] على ضربين :

أحدها ، ما يجب على الكافة معرفته ، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على الجملة ، ووجوب الزكاة والحج والجهاد فى سبيل الله تعالى[2] ، وما يجرى هذا المجرى .

والثانى ، يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية ، نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه والفروع المتعلقة بها المتفرعة عنها ، فإن ذلك مما لا يجب على الأعيان ، وإنما هو من فروض الكفاية[3] . إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين .

كيف تجب معرفة الفقه والشرعيات وفيها ما هو فرض كفاية

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا ، فقال : كيف يصح قولكم إن المكلف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرعيات ، وفى الشرعيات ما لا يجب العلم به ، وهو ما يكون من فروض الكفاية ؟ وأجاب : بأن أكثر الشرعيات مما يجب معرفته[1] على الجملة . وبعد ، فإنما هو من فروض الكفاية مما يلزم الكافة ، إلا أنه إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين ، وقد تقدم هذا فيما قدمناه ، فهذه جملة ما أورده فى ذلك .

(١) ناقصة من ص
(٢) حتى لمذا فى ص
(٣) معرفتها فى ص

التوحيد

فصل ، اعلم أنه رحمه الله بدأ من هذه الجملة بالتوحيد[1] .

والأصل فيه ، أن التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركا ، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود. ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد ، فصار ذلك كالإثبات ، فإنه فى أصل اللغة عبارة عن الإيجاب ، يقال أثبت لهم فى القرطاس ، أى أوجدته فيه . ثم يستعمل فى الخبر عن وجود الشيء ، فيقال إن فلاناً يثبت الأعراض أى يخبر عن وجودها . لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهى موجودة .

التوحيد فى اصطلاح المتكلمين

فأما فى اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه والإقرار به . ولابد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والإقرار جميعاً . لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحداً .

علوم التوحيد وما يلزم المكلف منها

وأما علوم التوحيد ، فلا مزيد على ما أورده فى الكتاب . غير أنا نورده على هذا الوجه ليكون أسهل للحفظ ، وأقرب إلى الضبط ، فنقول :

ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو : أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له فى كل وقت، ومايستحيل عليه من الصفات فى كل وقت ، ومايستحقه فى وقت دون وقت؛[2]

---

(١) طريقة القاضى فى عرض الأصول هنا ، أنه يبدأ بذكر الجملة من كل أصل ، والمقرر الذى لابد منه لكل مكلف . ثم يعود إلى تفصيل جملة الأصول بعد ذلك .

(٢) اتفق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية حول وحدة الذات الالهية ، واختلفوا فى الصفات . فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة يثبتها الآخرون . يقول الأشعرى : لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذوقدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة . كما يرى ==

ثم يعلم أن من هذا حاله ، لا بد من أن يكون واحداً لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه .

ما يستحقه من الصفات

أما ما يستحقه من الصفات فهو[1] الصفة التى بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة لو كان له موافق تعالى عن ذلك ؛ وكونه قادراً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، مدركاً للمدركات ، موجوداً ، مريداً ، كارهاً . هذا[2] عند أبى هاشم . وأما أبو على ، فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية .

كيفية استحقاقه لهذه الصفات

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات ، فاعلم : أن تلك الصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق يستحقها لذاته ، وهذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه فى ذاته ، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكونه مريداً وكارهاً[3] بالإرادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا فى محل .

ولا خلاف فى هذا بين الشيخين إلا فى هذه الصفات الأربع ؛ فإن عند أبى على أنه يستحقها القديم تعالى لذاته ، وعند أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته . وأما ما يجب له فى كل حال فهو تلك الصفة الذاتية ، وهذه الصفات الأربع .

== الأشعرى أن هنالك تناقضاً إذا أخذنا بقول المعتزلة : قادر بذاته وعالم بذاته ، إذ هل يكون المفهوم من اللفظين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مثبتاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك . ويضيف الأشاعرة أن القول بالأحوال ، وهى أحوال أبى هاشم وأنها صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، إثبات بين النفيين . ويعد القاضى من أنصار أبى هاشم فى الأحوال .

(١) فهى فى س .

(٢) وهذا فى س .

(٣) كارهاً فى س

ما يستحيل عليه من الصفات

وأما ما يستحيل عليه فى كل وقت ، فهو ما يضاد هذه الصفات ، نحو كونه عاجزاً جاهلا معدوماً .

ما يستحقه فى وقت دون وقت

وأما ما يستحقه فى وقت ومن وقت ، فنحو كونه مدركا فإن ذلك مشروط بوجود المدرك ، ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الارادة والكراهة الحادثين الموجودتين لا فى محل .

وأما الكلام فى أن من هذه صفته فلابد من أن يكون واحداً ، فسنذكره فى باب مفرد إن شاء الله تعالى ، وبه الثقة .

قسمة أخرى لصفات القديم

وقد قسم صفات القديم تعالى فى الكتاب قسمة أخرى فقال :

إن صفات القديم جل وعز إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره ؛ نحو كونه قديراً وغنياً — إلا أن هذا لا يصح فى المثال ، لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود ، والواحد منا يشارك القديم فى الوجود ، وكونه غنياً ليس بصفة ، لأن المرجع به إلى نفى الحاجة عنه ، فالأولى أن يذكر فى مسألة الصفه الذاتية التى يقع بها الخلاف والوفاق — .

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفه ويخالفه فى كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً عالماً[1] حياً موجوداً ، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم تعالى[2] سبحانه يستحقها لما هو عليه فى ذاته ، والواحد منا يستحقه لمعان محدثة .

---

(١) وعالماً فى ص

(٢) ناقصة من أ

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفة وفى جهة الاستحقاق ، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، فإن القديم تعالى مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكذلك الواحد منا . وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حى لذاته فلا يحتاج إلى حاسة ، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا فى محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنين محدثين فى قلبه . فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

العدل

فصل ، والغرض به الكلام فى العدل[1] :

العدل لغة

اعلم أن العدل ، مصدر عدل يعدل عدلا ، كما أن الضرب ، مصدر ضرب يضرب ضرباً ، والشتم ، مصدر شتم يشتم شتماً .

وقد يذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الفاعل .

فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجرى على الفاعلين ، وهو كقولهم للضارب ضرب ، وللصائم صوم ، وللراضى رضى ، وللمفطر فطر ، إلى غير ذلك . وله حد إذا استعمل فى الفعل ، وحد إذا استعمل

---

(١) اختلف المعتزلة والأشاعرة حول العدل ، فالمعتزلة أرادوا إنقاذ العدل الإلهى من الظلم ، بينما رأى الأشاعرة أن لا ظلم فى الحقيقة لأن الله فاعل على الحقيقة ، ومعنى ان الله عدل عند المعتزلة أنه مايقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة . أما الأشاعرة فيرون أن الله عدل بمعنى انه متصرف فى ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . وقد قصد المعتزلة من نظرتهم فى الله أن ينزهوه عن الظلم فارتفعوا بالارادة الانسانية وجعلوها مسئولة عن عملها ، ولئن كان الأشاعرة يرون فى ذلك تضييقاً من قدرة الله ، ولذلك قالوا بنظرية الكسب ، وملخصها أنه لافاعل الأفعال إلا الله ، وأنه قدر كل شىء قبل خلقه ويقترن خلق الله لأفعال الانسان بكسبه ، فالأفعال مخلوقة من الله ، مكسوبة من العبد .

فى الفاعل ، أما حقيقته إذا استعمل فى الفعل على ما قيـــل ، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه.وقد قيل: فى حده، كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره . إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلا من الله تعالى ليتضمن هذا المعنى، وليس كذلك، بل خلق العالم من الله تعالى تفضل . فالصحيح، الحد الأول،لأن هذه اللفظة لاتـكاد تدخل إلا فيما يتعلق بالحقوق، وقولنا[1] ليضره احتراز عن العقاب ، لأن ذلك من الله تعالى عدل وإن كان إضراراً بالغير .

وأما إذا استعمل فى الفاعل ، فهو فاعل هذه الأمور . هذا فى أصل اللغه .

العدل فى اصطلاح المتكلمين

وأما فى الاصطلاح[2] ،فإذا قيل إنه تعالى عدل،فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه .

فإن قيل : كيف يصح قولـكم ان أفعاله كلها حسنة مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنـكرة ؟ والأصل فى الجواب عنه ، أنا لا نعنى أنه يحسن من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد ، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحـكمة ، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحـكمة . ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهه المرأى والمنظر ، قبيحاً من جهة الحـكمة . كما أنه يكون حسناً من جهة الحـكمة ، قبيحاً من جهه المرأى والمنظر . ألا ترى أن أحدنا[3] لو مشى مشية عرجاء فى انقاذ محبوس فإن تلك المشية حسنة من جهة الجملة ، قبيحة من جهة الصورة . وبالعكس من هذا لومشى مشية حسنة فى سعاية بمسلم إلى السلطان الجائر، فإنها قبيحة من جهة الحـكمة ، حسنة من جهة المرأى والمنظر .

(١) وقوله فى ص
(٢) إذا فى ص
(٣) الواحد منا فى ص

هذا[1] هو الـكلام فى حقيقة العدل .

علوم العدل

وأما علوم العدل، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخـــل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب فى خبره ، ولا يجور فى حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الـكذابين ، ولا يـكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم[2] على ما كلفهم ، ويعلمهم[3] صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حى عن بينة ، وأنه إذا كلف المـكلف وأتى بما[4] كلف على الوجه الذى كلف فإنه يثيبة لا محالة ، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه ، وإلا كان مخلا بواجب ، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لانفسهم ، وفيما يتعلق بالدين والتكليف ، ولا بد من هذا التقييد ، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا فى ذلك[5] لما اختاروا لأنفسهم ، العقوبة ، فلا يكون الله تعالى والحال هـــذه أحسن نظراً منهم لأنفسهم وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما ا كتسبه من الآخر . ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية ، فـكيف يكون الله تعالى أحسن نظـــراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه ،فلا بد من التقييد الذى ذكرناه .

(١) فهذا فى ص
(٢) ناقص من أ
(٣) ويعرفهم فى ص
(٤) وأدى هو ما ، فى ص
(٥) فى ذلك فى ص

موقف البغداديين من إطلاق القول بأن الله أحسن نظراً للناس من أنفسهم

فإن قيل : وهل أطلق أحد ذلك ؟ قلنا : نعم . البغداديون[١] من أصحابنا لما أوجبوا الأصلح على الله تعالى أطلقوا ، وقالوا : إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، وذلك عندنا باطل بما ذكرناه .

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى ، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره . ودخوله فى العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم ، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع ، لأن ذلك يكون قبيحاً .

الوعد والوعيد

فصل والغرض به الكلام فى الوعد والوعيد[٢] .

وجملة ما يجب بيانه فى هـــذا الفصل حقيقة الوعد والوعيد ، والخلف والكذب ، وما يتصل بذلك من علوم هذا الباب .

أما الوعد ، فهو كل[٣] خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل . ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك . ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، فقد يقال وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق .

---

(١) اتفقت المعتزلة على الأصول الخمسة ، واختلفت فى بعض الأمور التفصيلية ، وأهم مدرستين للمعتزلة هما : مدرسة البصرة ، ومنها : واصل ، والنظام ، والجبائيان ، والقاضى عبد الجبار . ومدرسة بغداد ، ومنها : بشر بن المعتمر ، وابو الحسين الخياط ، وأبو القاسم البلخى . انظر المقدمة .

(٢) قال المعتزلة إن الله صادق فى وعده ووعيده ، وقد وعد المحسنين بالثواب ، والعاصين بالعقاب ، وهو لا يخلف وعده أو وعيده فمرتكب الكبيرة مخلد فى النار ، ولابد من توبة العبد قبل موته . وقال باقى المتكلمين أن العاصى الذى يموت دون توبة يترك أمره لله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له .

وكذلك يقال : فلان وعد فلاناً بضيافة فى وقت يتضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً ، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحاً ، لقوله تعالى « **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط**[١] » .

وأما الوعيد ، فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال : إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب ، قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن .

ولا بد من اعتبار الاستقبال فى الحدين جميعاً ، لأنه إن نفعه فى الحال أو ضره مع القول ، لم يكن واعداً ولا متوعداً .

وأما الكذب ، فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به . وقولنا لو كان له مخبر ، هو أن فى الأخبار ما لا مخبر له أصلا ، كالخبر بأن[٢] لا ثانى مع الله تعالى ولا بقاء ، وغير ذلك .

وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا فى المستقبل ثم لا يفعله ، ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله ، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله . ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى ، لم يكن الخلف فى حقه إلا كذباً تعالى الله عنه علواً كبيراً .

علوم الوعد والوعيد

وأما علوم الوعد والوعيد ، فهو أنه يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب

---

(١) الاسراء ٢٩
(٢) بأنه فى س

وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

المخالف فى هذا الباب

والمخالف فى هذا الباب ؛ أما أن يخالف فى أصل الوعد والوعيد ، وقال:[1] إن الله تعالى ما وعد ولا توعد ، وهـــذا على الحقيقة خلاف فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأنا نعلم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد . أو يقول : إنه[2] تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده ، فالكلام عليه أن يقال : إن الخلف فى حق الله تعالى كذب لما تقدم ، والكذب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه[3] عنه ، وإلى هذا أشار تعالى بقوله « **ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد**[4] » .

وبعد ، فلو جاز الخلف فى الوعيد لجاز فى الوعد ، لأن الطريق فى الموضعين واحدة . فإن قال فرق بينهما ؛ لأن الخلف فى الوعيد كرم ، وليس كذلك فى الوعد . قلنا : ليس كذلك ، لأن الكرم من المحسنات ، والكذب قبيح بكل وجه ، فكيف تجعله[4] كرماً . أو يقول إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى . والكلام عليه ، أن يقال : إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ، ثم لا يبين مراده به ، لأن ذلك يجرى مجرى الإلغاز والتعمية ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى .

وبعد ، فلو جاز فى عمومات الوعيد لجاز فى عمومات الوعد ، بل فى جميع الخطاب من الأوامر والنواهى ، والمعلوم خلافه . فإن قيل : فرق بينهما ؛ لأن

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها ويقول .
(٢) لن الله فى ص
(٣) ويغناه فى ا
(٤) سورة ق ٢٩
(٥) يجعل فى ص

أمرنا بموجبات الأمر والنهى وعلينا فى ذلك تكليف ، وليس كذلك فى عمومات الوعيد لأنه لا يتعلق بالتكليف . قلنا لهم : إن علينا فى عمومات الوعيد تكليفاً كما فى غيره من الأوامر والنواهى ، ألا ترى أنا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها ، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية على ما مر ، فهذه هى طريقة القول فى هذا الفصل .

المنزلة بين المنز

فصل ، والغرض به الكلام فى المنزلة بين المنزلتين [1] .

والأصل فى ذلك ، أن هذه العبارة إنما تستعمل فى شىء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، هذا فى أصل اللغة .

وأما فى اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين ، على ما يجىء من بعد .

تعلق هذه الم بالأسماء والأ

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام ، وقد اختلف الناس فيها .

فذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر ، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن ، وذهب الحسن البصرى[2] إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً ، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد ، وكان من أصحابه . وذهب واصل بن عطاء[3]

(١) كان هذا الأصل من أهم أسباب تسمية أهل الاعتزال بهذا الاسم ، وتذكر الروايات أن الحسن البصرى سئل عن مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم هو كافر ، فقام واصل وقرر أنه فى منزلة بين منزلتين ، أى بين الإيمان والكفر . والخلاف مشهور فى هذا الموضوع بين الخوارج الذين قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة ، وبين مرجئة أهل السنة الذين قالوا إنه مؤمن . وقد توسط واصل فى قوله بالمنزلة بين المنزلتين . ويثير هذا الأصل مشاكل فقهية موجودة أحكامها فى كتب الفقه .

(٢) هو الحسن بن أبى الحسن البصرى ، ابو سعيد ، أشهر من أن يعرف ، ينسب له القاضى رسالة فى العدل والتوحيد أرسلها لعبد الملك بن مروان . ويضعه فى الطبقة الثالثة من رجال الاعتزال

(٣) هو شيخ المعتزلة المشهور ، يكنى بأبى حذيفة ويلقب بالغزال . قال المبرد : لم يكن غزالا ولكنه كان يلازم الغزالين . وكان أحد الخطباء المشهورين استطاع أن يتجنب الراء فى خطبه حتى لا تظهر لثغته لازم الحسن البصرى ثم اعتزله فى مشكلة مرتكب الكبيرة . ذكره القاضى والحاكم وابن المرتضى فى الطبقة الرابعة .

إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً، وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم ،عبد الله بن محمد بن الحنفية، [١] وكان من أصحابه . وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانباً فسموه معتزليا[٢].وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة .

سبب تسمية أهل العدل بالمعتزلة

وأعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا . وإنما المعلوم عقلا أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه ، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب ، وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد، فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوله وموله ، ثم يكسر رأس قلم له ، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب تلك النعم ، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده ، فإن تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه الإساءة هذا هو الذي يعلم بالعقل .

فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض ، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض ، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . بل لو خلينا وقضية العقل ، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين ، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها .

---

(١) قال صاحب المنية : وهو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في الكتب فأخذ عنه وعن أبيه . وهو من الطبقة الثالثة عند القاضي والمرتضى والحاكم .

(٢) أغلب من بحث في الاعتزال يروون هذه الحادثة عن واصل ، إلا أن القاضي عبد الجبار يثبتها عن عمرو بن عبيد في أكثر من كتاب له . وعمرو من أصحاب واصل، وقد وافقه على رأيه في مرتكب الكبيرة .

فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها ، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه .

وتحصيل الكلام فيها ، هو أن نقول :

إن المكلف لا يخلو ؛ إما أن يكون من أهل الثواب ، أو يكون من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون مستحقاً للثواب العظيم، أو مستحقاً لثواب غير ذلك . فإن[١] استحق الثواب العظيم ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون من البشر ، أو لم يكن . فإن لم يكن من البشر سمي ملكا ومقرباً إلى غير ذلك من الأسماء ، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولا ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً إلى غير ذلك . وإن استحق ثواباً دون ذلك ، فإنه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً إلى ما أشبه ذلك .

وإن كان من أهل العقاب ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك . فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً أو مشركا سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن .

ثم أنواع الكفر تختلف ، فربما يكون تمطيلا[٢] ، وربما يكون تهوداً ، أو تمجساً ، أو تنصراً ، إلى غير ذلك . وإن استحق عقاباً دون ذلك ، فإنه يسمى فاسقاً ، فاجراً ، ملعوناً ، إلى ما شاكله .

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ، ولا كافراً ،

---

(١) وإن في س (٢) تمطلا في ا

و. منافقاً ، بل يسمى فاسقاً . وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لايجرى عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين .

المخالف فى هذا الباب

والمخالف فى هذا الباب، لايخلو ؛ إما أن يقول : إن صاحب الكبيرة منافق، وذلك لا وجه له ، لأن النفاق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، أو يقول إنه كافر على ما تقوله الخوارج .

والكلام عليه ، أن نقول : ماتعنى به ؟ أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لا يناكح ولا يورث ولا يدفن فى مقابر المسلمين ، أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجز عليه هذه الأحكام . فإن أردت به الأول ، فذلك ساقط ، لأنا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لاتجرى عليه هذه الأحكام، فلا يمنع عن المناكحة والموارثة والدفن وغيرها . وإن أردت به[1] الثانى ، فذلك لا يصح أيضاً ، لأن الكفر صار بالشرع اسماً لمن يستحق إجراء هذه الأحكام عليه، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها ؟ .

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن على ما تقوله المرجئة . والكلام عليه أن نقول ما تريد[2] به ؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن فى المدح والتعظيم والموالاة فى الله تعالى ، أم تريد أنه يسمى مؤمناً . فإن اردت به الأول ، فذلك لايصح، لأنه خرق إجماع مصرح ، فإنا نعلم من حال الصحابة وخاصة[3] من حال على بن أبى طالب[3] عليه السلام ، أنهم كانوا لا يعظمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه فى الله عز وجل بل يلعنونه ويستخفون به ، ولهذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول فى قنوته : اللهم العن معاوية ابن أبى سفيان ، وعمرو

---

(١) ناقصة من ص (٢) يعنى فى ص

(٣) حال من على فى ص

ابن العاص ، وأبا الأعور السلمى ، وأبا موسى الأشعرى . وإن أردت به[1] الثانى . فذلك لا يصح أيضاً،[2] لأن قولنا مؤمن فى الشرع، اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة ، فكيف يجرى على من لا يستحقها .

وأعلم أن هذا المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام خاصة ، وعن الصحابة التابعين عامة ، ولهذا قال أبو حنيفه[3] : لولا سيرة أمير المؤمنين عليه السلام فى أهل البغى ما كنا نعرف[4] أحكامهم فعلى هذا يجب أن نقول فى هذا الباب .

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

فصل ، والغرض به ، الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[5] .

ونحن أولا نبين حقيقة الأمر ، والنهى ، والمعروف ، والمنكر .

الأمر والنهى

أما الأمر ، فهو قول القائل لمن دونه فى الرتبة افعل ، والنهى هو قول القائل لمن دونه لا تفعل .

المعروف

وأما المعروف ، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لا يقال فى أفعال القديم تعالى[6] معروف ، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه .

المنكر

وأما المنكر ، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر ، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه .

---

(١) ناقصة من أ (٢) ناقصة من أ

(٣) الامام المشهور . توفى سنة ١٥٠ هـ (٤) نعلم فى ص

(٥) اتفق أغلب مفكرى الاسلام ومتكلميهم على هذا الأصل ، ويتلخص بأن المسلمين مأمورون بالجهاد وإقامة الأحكام على كل مخالف ، والموضوع يتصل بالأخلاق أكثر من اتصاله بالدراسات النظرية . انظر النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣٥٠ .

(٦) ناقصة من ص

الخلاف حول العلم بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر سمعا وعقلا

وإذ قد عرفت هذه الجملة ، فاعلم : أنه لا خلاف فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وإنما الخلاف فى أن ذلك هل يعلم عقلا أولا يعلم إلا سمعا . فذهب أبو على إلى أنه يعلم عقلا وسمعا ، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما[1] يعلم سمعا ، إلا فى موضع واحد ، وهو أن يشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرد، فيلزمك النهى عنه دفعاً لتلك المضرة عن النفس .

الذى يدل على وجوبه من جهة السمع

والذى يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من جهة السمع الكتاب ، والسنة ، والاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى «**كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالعروف وتنهون عن المنكر**»[2] : فالله تعالى مدحنا على ذلك ، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك .

وأما السنة ، فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ، « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل » .

وأما الاجماع ، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك .

شرائط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

ثم إن للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شرائط يجب بوجودها ، ويسقط بزوالها .

أولها ، هو أن يعلم أن المأمور به معروف ، وأن المنهى عنه منكر . لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وذلك مما لا يجوز ، وغاية الظن فى هذا الموضع لا تقوم مقام العلم .

---

(١) لا يعلم الا فى ص

(٢) آل عمران ١١٠ .

ومنها ، هو[1] أن يعلم أن المنكر حاضر ، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهى حاضرة والمعازف جامعه ، وغاية الظن تقوم مقام العلم ههنا .

ومنها ، هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم او غلب فى ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب ، وكما لا يجب لا يحسن .

ومنها ، هو أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله فيه تأثير ، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب . وفى أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام . فقال بعضهم إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين ، وقال الآخرون يقبح لأنه عبث .

ومنها ، هو أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى إلى مضرة فى ماله أو فى نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص . فإن كان المرء بحيث لا يؤثر فى حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه ، وإن كان ممن يؤثر ذلك فى حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب ، وفى أن ذلك هل يحسن ، ينظر ؛ فإن كان الرجل ممن يكون فى تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن ، وإلا فلا . وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن على عليهما السلام، لما كان فى صبره على ما صبر إعزازاً لدين الله عز وجل،[2] ولهذا[2] نباهى به سائر الأمم ، فنقول : لم يبق من ولد الرسول صلى الله على آله وسلم[3] إلا سبط واحد ، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتل فى ذلك .

---

(١) ناقصة من ا

(٣) ناقصة من ا

(٢) وعلى هذا فى ص

إذا تأمن ذلك بالأسهل فلايجب تجاوزه إلى الأصعب

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف ، وبالنهى عن المنكر زوال المنكر ، فإذا ارتفع[1] الفرض بالأمر السهل ، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب . وهذا مما يعلم عقلا وشرعاً ؛ أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لايجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وأما الشرع فهو قوله تعالى : « **وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فاصلحوا بينهما . فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله**[2] » . فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة .

إذا فقدت هذه الشرائط فهل يجب عليه تكليف آخر فى هذا الباب ؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إن المكلف إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر فى هذا الباب أم لا ؟ . وأجاب عنه : بأن ينظر فى حاله ؛ فإن كان عفيفاً مستوراً بحيث لا يظن أنه راض بما يجرى فلا شىء عليه ، وإن كان ممن نظن به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكراهة دفعاً للتهمة ، ولأن فيه لطفاً ومصلحة .

المنكرات على قسمين :
أ ــ مايختص به
ب ــ ما يتعداه

ثم ذكر رحمه الله أن المناكير على قسمين : أحدهما ما يختص به والآخر مايتعداه . أما ما يختص به، فعلى قسمين أيضاً : أحدهما يقع به الاعتداد ، والثانى لايقع به الاعتداد . أما ما لا يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدنا فى المال بمنزلة قارون ثم يغصب منه درهم واحد فإنه مما لا يجب النهى عنه عقلا ولا شرعاً . وأما ما يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدنا فقيراً معسراً لا يكون له إلا درهم واحد ثم يغصب منه ذلك الدرهم، فإنه يجب النهى عنه عقلا وشرعاً، هذا إذا كان مما يختص به .

(١) وقع فى ص
(٢) الحجرات ٩

وأما ما يتعداه ، فإنه يجب النهى عنه عقلا وشرعاً عند أبى على ، وعند أبى هاشم يجب شرعاً ولا يجب عقلا إلا فى موضع واحد على ما تقدم .

قسمه أخـرى للمناكير :
أ ــ مايتغير حال
بالإكراه
ب ــ مالايتغير حال
بالإكراه

ثم إنه رحمه الله قسم المناكير أيضاً قسمين : أحدهما يتغير حاله بالإكراه ، وهو الذى يكون ضرره عائداً عليه فقط ، والثانى لا يتغير حاله بالإكراه وهو الذى يتعدى ضرره إلى الغير .

أما ما يتغير حاله بالإكراه ، نحو أكل الميتة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر ، فإن ذلك يجوز عند الإكراه ، إلا كلمة الكفر فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونه بل يجب أن ينوى،أنك أنت الذى تكرهنى على قولى:الله ثالث ثلاثة مثلا .

وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه ، فكقتل المسلم والقذف، فذلك لا يجوز ، اللهم إلا أن يكون فى المال فحينئذ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان .

إذاسقطالوجوب
فهل يبقى الحسن

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا سقط عن المكلف وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهل يبقى الحسن أم لا ؟ وأجاب عنه : بأنه ينظر فى ذلك .

فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لفقد الشرط الأول، وهو العلم بأن ذلك منكر أو معروف ، فلا يجب النهى عنه[1] ، وكما لايجب لايحسن، لأنه لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف .

وإن سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثانى،وهو العلم بحضور المنكر ، فلا يجب ، وكما لا يجب لا يحسن .

(١) ناقصة من ا

وإن سقط عنه لفقد الشرط الثالث ، وهو العلم بأن ذلك يؤدى إلى مضرة أعظم منه كقتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة من محالهم، فإنه كما يسقط عنه الوجوب لا يثبت الحسن أيضاً .

وإذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الرابع ، وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيراً ، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه ؛ فقال بعضهم إنه يحسن ، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الاسلام[1]، وقال الآخرون إنه يكون عبثاً قبيحاً .

وإذا سقط ذلك[2] عنه لفقد الشرط الخامس،وهو العلم بأن ذلك يؤدى إلى مضرة فى نفسه أو ماله ، فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل .

المعروف على قسمين
ا ـ واجب
ب ـ غيرواجب

ثم قال رحمه الله : إن المعروف على قسمين : أحدهما واجب ، والآخر ليس بواجب . فالأمر بالواجب واجب ، وبالنافلة نافلة . وهذا إنما أخذ عن أبي علي ، لأن المشايخ من السلف أطلقوا القول فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر،إلى أن جاءشيخنا أبوعلي، وقسم المعروف إلى هذين القسمين، وجعل الأمر بالواجب واجبا ، وبالنافلة نافلة ، وهو الصحيح ، لأن حال الأمر لا يزيد فى الوجوب والحسن على حال المأمور به . هذا فى المعروف .

المنكر كله فى باب واحد فى أنه يجب النهى عنه

وأما المنكر ، فكله من باب واحد فى أنه يجب النهى عن جميعه عند استكمال الشرائط . وليس لقائل أن يقول إن من المناكير ما يكون صغيرة ، فكيف يلزم النهى عنها ، لأنه ما من صغيرة إلا ويجوزها كبيرة .

وبعد فإن النهى عن المنكر إنما وجب لصحته ، والقبح ثابت فى الصغيرة شأنه فى الكبيرة .

---

(١) الدين فى ا
(٢) ناقصة من ص

فإن قيل : كيف يمكنكم القول بأن المناكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن فى المناكير ما للاجتهاد فيه مجال ، ومنها ما ليس كذلك .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الاجتهاد إنما يدخل فى أن ذلك الشيء منكر أم لا،فأما إذا ثبت كونه منكراً فلا مجال للاجتهاد فى وجوب النهى عنه .

واعلم أن المناكير على ضربين : عقلية[1] وشرعية[2] .

فالعقليات منها ، نحو الظلم والكذب وما يجرى مجراها ، والنهى عنها كلها واجب ، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف .

والشرعيات على ضربين:[3] أحدهما، ما للاجتهاد فيه مجال، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه . أما مالا مجال للاجتهاد فى كونه منكراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجرى هذا المجرى ، والنهى عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه. وأما ماللاجتهاد فيه مجال ، فكشرب المثلث[4] فإنه منكر عند بعض العلماء، وغير منكر عند البعض ، وما هذا سبيله ينظر فى حال المقدم عليه، فإن كان عنده أنه حلال جائز لم يجب النهى عنه،وإن كان عنده أنه مما لا يحل ولا يجوز وجب[5] النهى عنه. فعلى هذا،لو رأى واحد من الشافعية حنفياً يشرب المثلث فإنه ليس له أن ينكر عليه وينهاه ، وبالعكس من هذا لو رأى حنفي شفعوياً يشرب المثلث ، فإنه يلزم نهيه والانكار عليه . وعلى الجملة ، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكراً وإن اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه .

---

(١) عقلى فى ص
(٢) شرعى فى ص
(٣) فعلى فى ص
(٤) المثلث فى الأصل هو الشراب الذى طبخ حتى ذهب ثلثاه . انظر اللسان مادة ثلث .
(٥) يجب فى ص

كيف يقال بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى الناس من لم يقل بوجوبه إلا مع إمام

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وفى الناس من ذهب إلى أنه لا يجب إلا إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة ؟ والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن المخالف فيه لا يخلو ؛ إما أن يقول : إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يجب لا قولا ولا فعلا إلا عند وجود الإمام المفترض الطاعة ، أو يقول : إنه إنما لا يجب فعلا ولكن يجب قولا ، وكلا القولين فاسد لأن الدلالة التى دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون .

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ضربان :
أ ــ ما لا يقوم به إلا الأئمة
ب ــ ما يقوم به كافة الناس

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ضربين : أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة، والثانى ما يقوم به كافة الناس .

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة ؛ فذلك كإقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء[1] الناس ، فهو كشرب الخمر ، والسرقة والزنا ، وما أشبه ذلك ، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى .

وأعلم أن المقصود فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر . فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين ، فلهذا[2] قلنا : إنه من فروض الكفايات، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك .

---

(١) أفناء ، أى أخلاط ، يقال من أفناء القبائل ، أى لا يدرى من أى قبيلة . اللسان مادة فنى .

(٢) ولهذا فى س

الاصل الأول

التوحيد

الـكلام فى الصفات

فصل ، والغرض به الـكلام فى أن الله تعالى قادر

اعلم[1] ، أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً ، وما عداه من الصفات يترتب عليه . لأن الدلالة التى دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم ، دلت على هذه الصفة التى هى كونه تعالى قادراً من غير واسطة . وليست كذلك باقى الصفات ، لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط ، فلهذا[2] قدمنا الـكلام فيه .

الله قد صح منه الفعل ، وصحة الفعـل تدل على كونه قادراً

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً .

فإن قيل : الدلالة هى صحة الفعل أو وقوعه ، قلنا : بل الدلالة هى صحة الفعل ، لأنه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق[3] الوجوب ، لم يدل على كونه قادراً . وهذه الدلالة مبنية على أصلين ؛ أحدهما ، أنه تعالى قد صح منه الفعل ، والثانى ، أن صحة الفعل تدل[4] على كونه قادراً .

أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل ، فهو أنه قد وقع منه الفعل ، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض ، ولو لم يصح لم يقع ، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة .

وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على[5] كونه قادراً ، فهو أنا نرى فى الشاهد جملتين ؛ إحداهما[6] ، صح منه الفعل كالواحد منا ؛ والأخرى[7] تعذر عليه

---

(١) عنوان [الأصل الأول] الوارد فى الصفحة السابقة إضافة منى . وضعته لتحقيق الانسجام فى عناوين الأصول الخمسة ، خاصة وأن القاضى وضع هذا العنوان فى جميع الأصول الأخرى .

(٢) ولهذا فى س (٣) وجه فى س (٤) دلالة فى س

(٥) ناقصة من ا (٦) أحدهما فى س (٧) والآخر فى س

الفعل، كالمريض المدنف. فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى كونه قادراً. وهذا الحكم ثابت فى الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادراً، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً غائباً.

شبهات مردود

فإن قيل: قد وجدتم كثيراً من المفارقات ولا تعالمونه، فهلا ألحقتم هذه المسألة بها؟ قلنا: الأصل فى المفارقات أن تعرض على وجوه التعليل، فإن قبلت التعليل تعالى، وإن لم تقبل لم تعالى. وهذه المفارقة قد عرضناها على التعليل وقبلت، فعللناها. على أن ههنا طريقة ملجئة إلى التعليل، لأن هذين الحيين إذا صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر مع استوائهما فى باقى الصفات، فلابد من[1] أن يكون هناك أمر له ولمكانه صح من أحدهما الفعل وتعذر على صاحبه، وإلا لم يكن هو[2] بصحة الفعل أولى منه بالتعذر، ولا صاحبه بالتعذر أولى منه بالصحة، وليس ذلك الأمر إلا صفة راجعة إلى الجملة وكونه قادراً.

فإن قال: قد وجدتم كثيراً من المفارقات التى لا تعلل بأمر راجع إلى الجملة نحو مفارقة المتحرك للساكن، والأبيض للأسود، فهلا ألحقتم هذه المسألة بذلك، فكيف عللتموها بأمر راجع إلى الجملة؟ قلنا: إن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة، فكان ينبغى فى المؤثر فيه أن يكون راجعاً إلى الجملة. وليس كذلك كونه متحركاً، لأنه حكم راجع[3] إلى الأجزاء والأبعاض، فكان المؤثر فيه راجعاً إلى الأجزاء والأبعاض.

يبين ذلك، أن هذا[4] الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان راجعاً إلى كل جزء، لوجب فى الجملة أن تكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض،

(١) ناقصة من أ
(٢) هناك فى س
(٣) يرجع فى س
(٤) ناقصة من أ

فكان يجب أن لا يحصل منها الفعل بداع[1] واحد، بل كان يجب إذا دعا أحدهم الداعى إلى [2]إيجاد الفعل[2]، أو صرف الآخر عنه الصارف، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة، وذلك محال. ولوجب فى كل جزء أن يأتى الفعل إذا ابتدأ، حتى يصح الفعل بشحمة الأذن ابتداء، والمعلوم خلافه. وليس لقائل أن يقول إنما لم يصح ذلك لفقد المفصل، لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المفارقة معللة بالطبع؟ قلنا: أول ما فى هذا، أن الطبع غير معقول لما بينا.

وبعد، فإنه لا يخلو؛ إما أن يريد به أمراً راجعاً إلى الجملة، أو أمراً راجعاً ولا ثالث. فإن البعض، أراد به الأول فهو الذى نقوله، وإن أراد به الثانى فقد أبطلناه، وبهذه الطريقة أبطلنا قول الكلابية، إن الفعل إنما[3] يصح ويحصل[3] بالقدرة لا بالقادر.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن صحة الفعل منا هو لزوال المنع فى حقنا، وتعذره على المريض المدنف هو لحصول المنع فى حقه؟

قلنا: صحة الفعل حكم ثابت، وزوال المنع يرجع إلى النفى، ولا يجوز أن يعلل الثابت بالمنفى. وبعد فإن المنع إذا لم يكن بطريقة القيد والجنس، كان بالضد أو ما يجرى مجرى الضد، فكان يجب كما تعذر على المريض المدنف تحريك نفسه أو المشى لمكان ذلك المنع الذى هو الضد، أن يتعذر علينا أيضاً تحريكه، لأن حال الضد معه كحاله معنا، والمعلوم خلاف ذلك. فيجب القضاء بأن هذه المفارقة معللة بأمر راجع إلى الجملة، وهو الذى عبرنا عنه بكونه قادراً.

(١) بداعى فى أ
(٢) الإيجاد فى س
(٣) يحصل ويصح فى س

فإن قيل : نقلب هذه المسألة عليكم ، فنقول : إن من تعذر عليه الفعل إنما تعذر عليه لأمر ، والذى صح منه إنما صح لزوال ذلك الأمر ، قلنا : صحة الفعل حكم ثابت ، فلا يجوز أن يعالل بما يرجع إلى النفى . وبعد فلو كان كذلك لوجب فى كل من زال عنه ذلك الأمر أن يصح منه ذلك الفعل بعينه ، وهذا يقتضى كون المقدور الواحد من قادرين ، وذلك محال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المريض المدنف إنما[1] تعذر عليه الفعل لرطوبات فاضلة ومواد انصبت إلى آلتى بطشه ومشيه ؟ قلنا : إنما نفرض الكلام فى مريض غلبت عليه اليبوسة وذبل ذبولا لا إلى حد ، فسقط ما أوردتموه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن من صح الفعل منه إنما صح لأنه صحيح ، ومن تعذر عليه[2] إنما تعذر لأنه مريض ؟ قلنا : ما تعنون بالصحة ؟ فإن أردتم صفة ترجع إلى الجملة لها ولمكانها صح الفعل ، فلا خلاف بيننا وبينكم إلا فى العبارة ، وإن أردتم به التأليف المخصوص فذلك لا يجوز ، لأن التأليف حكم يرجع إلى الأجزاء والأبعاض ، وقد ذكرنا أن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه ينبغى أن يكون راجعاً إلى الجملة .

فإن قيل : إنا نعنى بالصحة اعتدال المزاج ، قلنا : وماتعنون باعتدال المزاج ؟ فإن أردتم به صفة ترجع إلى الجملة فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به[3] اعتدال هذه الطبائع الأربع، التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة على ما يقوله الأطباء، فذلك فاسد ، لأنها علل متضادة ، والعلل الكثيره المتضادة لا تجتمع على إيجاد حكم واحد ، فعلى هذا يجب أن تترتب هذه الجملة .

---

(١) ناقصة من ا (٢) ناقصة من ا

(٣) ناقصة من ص

ما يلزم المكلف معرفته فى هذ[ا] الباب

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب[1] .

والأصل فى ذلك ، أن تعلم أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، ويكون قادراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ، ومن كل جنس على ما لا يتناهى ، وأنه لا ينحصر مقدوره لا فى الجنس ولا فى العدد .

الذى يدل عل[ى] أنه تعالى كا[ن] قادراً فيما ل[م] يزل

وأما الذى يدل على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن قادراً فيما لم يزل ، ثم حصل قادراً بعد أن لم يكن ، لوجب أن يكون قادراً بقدرة محدثه متجددة ، وسنبين فساده إن شاء الله تعالى[2] .

فإن قيل : لم لا يجوز[3] أن يكون الحال فى كونه قادراً كالحال فى كونه مدركاً ، فكما أنه حصل مدركاً بعد أن لم يكن ، ولا يجب أن يكون مدركاً بإدراك محدث ، كذلك فى مسألتنا . قلنا : فرق بين الموضعين ، لأن كونه مدركاً يجب لكونه حياً بشرط متجدد وهو وجود المدرك ، وليس كذلك كونه[4] قادراً ، فإنه غير مشروط بشرط متجدد ، إذ الشرط فيه ليس إلا عدم المقدور ، وذلك مما لا يتجدد .

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

---

(١) يلاحظ أن القاضى حين يعرض لما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب ، يحاول بقدر الإمكان أن يتجنب الخلافيات ، ولذلك فإنه لم يفصل فى معنى كونه قادراً وهل ذلك لكونه قادراً لذاته أم بقدرة إلى غير ذلك من أمور الخلاف ، وذلك لأنه يميز بين الحد الذى يستوى فيه المكلفون، وبين ما يتناوله أصحاب الجدل والكلام .

(٢) ناقصة من ا (٣) ما أنكرتم فى ص

(٤) فى كونه فى ص

وأما الذى يدل على أنه عز وجل قادر على سائر أجناس المقدورات ، فهو أن أجناس المقدورات لا تخلو ؛ إما أن تدخل تحت مقدورنا ، أو لا تدخل تحت مقدورنا . فإن لم تدخل تحت مقدورنا وجب أن يختص القديم تعالى بها[١] وإلا خرجت عن كونها مقدورة ، وإن دخلت تحت مقدورنا فالله تعالى بأن يكون قادراً عليها أولى ، لأن حاله فى القدرة على الأجناس إن لم يزد على حالنا لم ينقص عنه .

وبعد ، فإن الذى يحصر المقدورات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة ، والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته ، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته ، فعلى هذا يجب أن تعلم هذا الفصل .

الله عالم

فصل والغرض به الكلام فى أن الله تعالى عالم .

صحة الفعل المحكم

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً . فإن قيل : وما المحكم من الأفعال؟ قلنا : كل فعل[٢] واقع من فاعل[٢] على وجه لايتأتى من سائر القادرين ، وفى الأكثر إنما يظهر ذلك فى التأليف ، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما، أنه تعالى[٣] قد صح منه الفعل المحكم .

والثانى ،أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً .

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من س
(٣) وقع فى س

أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منــــه الفعل المحكم ، فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب ، وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض ، وتسخيره الرياح ، وتقديره الشتاء والصيف ، وكل ذلك أظهر وأبلغ فى الأحكام من الكتابة المحكمة[١] الحسنة والبيان العظيم .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحكام هذه الأفعال صحيحة[٢] من جهة بعض القادرين بالقدرة ، إذ الأصل فى ذلك التأليف مقدور لنا ؟ قلنا : نفرض الكلام فى أول حى خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض. على أنا نعلم الآن من جهة السمع ، أن هذه الأفعال المحكمة من جهة الله تعالى ومن قبله ، لايشاركه فيها غيره .

وأما الذى يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، فهو[٣] أنا وجدنا فى الشاهد قادرين : أحدهما ، قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه كالأمى . فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى[٤] كونه عالماً ، لأن الذى يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظاناً ومعتقداً ، وذلك مما لا تأثير له فى إحكام الفعل . ألا ترى أن أحدنا فى أول مايمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها ثم لايتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص ، فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً فى الشاهد ، وإذا ثبت ذلك فى الشاهد ثبت فى الغائب ، لأن طرق الأدلة لاتختلف غائباً وشاهداً . ويمكن أن نسأل عن هذه المفارقة وأنها لم علت أولا ، ثم لم وجب تعليلها بأمر يرجع إلى الجملة ؟ والكلام عليه ماذكرناه فى كونه قادراً ، فلا وجه لإعادته[٥] .

(١) ناقصة من ا
(٢) صحيح فى س
(٣) هو فى ا
(٤) وهو فى ا
(٥) للاعادة فى س

سؤال حول اختلاف الغائب عن الشاهد

فإن قيل : ما أنكرتم أن صحة الفعل المحكم فى الشاهد إنما دل على كون فاعله عالمًا لمطابقة المواضعة والعادة السابقة ، وهذا غير ثابت فى حق الله تعالى لأن أفعاله تجرى مجرى الابتداء ، إذ لا مواضعة بيننا وبينه ولاعادة ؟ قلنا : هذا لايصح ، لأنا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالمًا من حيث صح على[١] أحدهما وتعذر على الآخر حتى لوصح الفعل المحكم من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين . ألا ترى أن[٢] الكتابة الكثيرة كالكتابة اليسيرة [٢] فى باب الإحكام . ثم إنه لم يدل على كون فاعلها عالمـاً ، لما لم يتعذر على سائر القادرين وذات الكتابة الكثيرة على ذلك ، لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباحثين ، على أن مشايخنا بينوا أن فى افعال القديم تعالى مايجرى الحال فيه على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، فأشبه الكتابة المحكمة. ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لايخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها ، حتى لايخلق الجماد إلا من الجماد ، والبقر إلا من البقر ، والغنم إلا من الغنم ، وكذلك هذه الثمار[٣] لا تخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لايختلف الحال فيها ، وكذلك فلا تخلق هذه الشهوات المخصوصة إلا فى الحيوانات المخصوصة ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى المؤذن ، إذا أذن فى أوقات مخصوصة ، لصلوات مخصوصة ، فكما أنه يدل على كونه عالمـاً بأوقات الصلاة ، كذلك فى مسألتنا

فإن قيل : لوكان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما ، لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم، ومعلوم أن فى أفعال القديم مالا يظهر فيه الإحكام والاتساق ككثير من الصور القبيحة الناقصة ؟ قلنا : إن ماليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم ، كما قد[٤] يوجد ممن ليس بعالم ،

---

(١) من فى س
(٢) الكتابة اليسيرة كالكتابة الكثيرة .
(٣) فلا فى س
(٤) ناقصة من س

فلا يصح ما ذكرتموه ، وليس يجب إذا وجد فى أفعال القديم مالا[١] يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وإنما يدل على كونه قادراً فقط .

الغرض من خلق الصور القبيحة

فإن قيل : إذا كان الله تعالى[٢] قادراً على أن يخلق هذه الصور فى غاية الحسن والتمام ، فما الوجه فى خلقها ناقصة قبيحة ؟ قلنا : الغرض حكمى .

فإن قيل : وما ذلك الغرض ؟ قلنا : ليكون لطفاً لنا فى أداء الواجبات . يبين ذلك ويوضحه ، إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها ، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها . فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم ، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته ، وإتمام خلقه .

فإن قيل : فهل يوجد فى الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهل ؟ قلنا : لا ، لأن أقصى ما يقال فى هذا الفعل، الخرمش[٣]، فذلك كما يقع من الجاهل قد يقع أيضا من العالم .

فإن قيل : فهل يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم ؟ قلنا نعم، فإنا إذا علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكماً متسقاً، وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا يقع ، دل على أنه غير عالم به ، إذ لو علم به لأوقعه كما يريد .

---

(١) ليس فى س
(٢) ناقصة من أ
(٣) من خرمش ، وهو الافساد والتشويش . اللسان . مادة خرمش ٨ : ١٨٣ .

ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب .

وجملة القول في ذلك ، أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالما فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة(١) بجهل أو سهو(١)، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه(٢) الذي(٣) يصح أن تعلم عليها .

أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل وحصل عالماً بعد(٤) إذ لم يكن، لوجب(٥) أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالماً فيما لا يزال، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال .

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه(٥) الذي(٦) يصح أن تعلم عليها،فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين،فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت . فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

الله حي

فصل ، والغرض به الكلام في أنه تعالى حي .

(١) بحال من الأحوال لجهل أو سهو ، في ص
(٢) الوجوه في ص   (٣) التي في ص
(٤) لئن لم يكن عالماً لكان يجب .   (٥) الوجوه في ص
(٦) التي في ص

الدلالة : العالم القادر لا يكون إلا حياً

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو(١) ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا . وبأي واحدة من الصفتين استدللت جاز ، إلا أنا جمعنا بينهما اقتداء بالشيوخ وتبركا بكلامهم .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما ، أن الله تعالى عالم قادر .

والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حياً .

أما الأول : فقد تقدم .

وأما الثاني ، فهو أنا نرى في الشاهد ذاتين : إحداهما(٢) صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا ، والآخر ، (٣)لا يصح(٣) أن يقدر ويعلم كالجماد ، فمن صح من ذلك فارق من لا يصح من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً ، فإذا ثبت هذا في الشاهد ، ثبت في الغائب ؛ لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً .

فإن قيل : إنا نعلم هذا الحكم في الشاهد اضطراراً(٥) فكيف دللتم عليه ؟ قلنا : إنا نعلم ضرورة التفرقة بين الحي والجماد ، فأما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفة راجعة إلى الجملة فلا تعلم إلا بدليل ، ولهذا فإن نفاة الأحوال يشاركون في العلم بهذه التفرقة ، ثم(٦) لا يثبتون الحال على ما نقوله .

حصول تف... الأحوال

فإن قيل : إن من صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا ، كما أن من صح أن يعلم ويقدر فارق من لا يصح ذلك فيه ، فلو أوجبتم في هذه المفارقة أن

(١) ناقصة من ص   (٢) إحداهما في ا
(٣) يستحيل في ص   (٤) الأدلة في ص
(٥) بالاضطرار في ص   (٦) لذ في ص

تكون معللة بصفة ترجع إلى الجملة ، لوجب فى تلك المفارقة أيضاً مثله ، فإن أجبتم إلى ذلك، لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة إذا مافارق من لايختص بها ، أن تكون تلك المفارقة لصفة أخرى راجعة إلى الجملة ، والكلام فيها كالكلام فى هذه فيتسلسل إلى مايتناهى ، وهذا محال .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الذى يجب فى مجرد المفارقة أن تكون معللة بأمر ما ، ثم أن ذلك الأمر ليس الاصفة ترجع إلى الجملة ، فإنما يعرف بنظر مستأنف . وقد نظرنا فى المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر وبين من لايصح ذلك فيه ، فوجدناها معلله بصفة راجعة إلى الجملة ، وليس كذلك المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لايصح ، فإن من الممكن أن ترجع بها إلى الأمور التى تفتقر الحياة فى الوجود إليها ، من التأليف والرطوبة وغيرها .

الواحد منا حى وجسم فهل يكون الله كذلك ؟

فإن قيل : الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون حياً يجب أن يكون جسماً ، فقولوا مثله فى القديم تعالى . قلنا : هذا الذى ذكرتم[١] إنما وجب فى الواحد منا لعلة ، تلك العلة مفقودة فى القديم تعالى ، وهى[٢] أن أحدنا عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان[٣] إلى محل مخصوص ، والمحل المخصوص لابد من أن يكون جسماً ، وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه تعالى قادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً ، وإن وجب كونه حياً .

فان قيل : فارضوا منا بمثل هذا الجواب ، فنقول : الواحد منا إذا كان قادراً عالماً إنما وجب أن يكون حياً ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم

(١) ذكرته فى ا
(٢) وهو فى س
(٣) محتاجان فى س

والقدرة يحتاجان إلى محل فيه حياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته ، فلا يحتاج إلى الحياة ، ولايجب أن يكون حياً .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العالم القادر إنما وجب أن يكون حيا فى الشاهد[١] لتعلق بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرتموه . ألا ترى أن ما دخل فى جملة الحى دخل فى جملة العالم القادر كاليد الصحيحة ، وما خرج عن جملة الحى خرج عن جملة العالم القادر كاليد المبانة[٢] ، ولهذا تقع الكتابة باليد الصحيحة ولا تصح باليد المبانة .

فإن قيل : إن الكتابة إنما تقع باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحى ، وهذا غير ثابت فى اليد المبانة ، قلنا : لاتأثير للاتصال ولا للانفصال فى ذلك، ألا ترى أن الشعر والظفر مع اتصالها بالحى لاتصح بهما الكتابة والفعل ، فإذاً لاتأثير لكونه متصلا على ماقالوه .

على أنا نفرض الكلام فى اليد الشلاء، فنقول : إنها لما خرجت عن جملة الحى لم تتأت بها الكتابة ، ولا شىء آخر لخروجها عن جملة الحى[٣] . فإذا بأن ذلك إنما هو لعلاقة بين الصفتين ، لا للاتصال وعدم الاتصال .

فإن قيل : فما أنكرتم أن العالم القادر فى الشاهد إنما يجب كونه حياً ، لأنه عالم بعلم ، قادر بقدره ، والعلم والقدرة معينان يرجع حكمهما إلى الجملة ، والجملة لا تعتبر إلا بالحياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه شىء واحد لا ثانى له فلا يحتاج إلى الحياة ، فلا يجب أن يكون حياً ؟ قلنا : إنما قلنا إن العالم القادر فى

(١) ناقصة من ا
(٢) المبانة من بان بمعنى بعد وانفصل ، يقال بانت المرأة من زوجها أى انفصلت عنه . انظر اللسان مادة بين .
(٣) ناقصة من ا

الشاهد إنما وجب كونه حياً لتعلق بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرتموه .

فإن قيل : كونه عالماً قادراً فرع على كونه حياً ، والاستدلال بكونه قادراً عالماً عليه، استدلال بفرع الشيء على أصله ، قلنا : إنما كان يلزم لولم نعلم كونه عالماً قادراً ما لم نعلم كونه حياً، وليس كذلك ، فإن العلم لا يجب مطابقته للمعلوم فى الترتيب، بل ربما يطابقه كما فى كونه حياً مع كونه مدركا ، وربما لا يطابقه كما فى كونه قادراً مع صحة الفعل ، وكما فى كونه[1] حياً مع كونه عالماً قادراً[1]. يبين ذلك ويوضحه ، أن القديم تعالى وكونه قادراً أصل لحدوث العالم ، وحدوث العالم فرع على الله وعلى كونه قادراً ، ثم إنا نستدل بحدوث العالم على الله تعالى ، لا ذلك إلا أنه لا يجب فى العلم أن يكون مطابقاً المعلوم فى الترتيب .

فإن قيل : إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالماً قادراً ، يصح أن يكون مشتهياً ونافراً ، فجوزوا مثل ذلك فى الغائب وإلا فما الفرق ؟ قلنا : الفرق أن كونه حياً إنما يصحح كونه مشتهياً ونافراً بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه ، والزيادة والنقصان لا يجوزان[2] على الله تعالى ، فلا يجب إذا كان حياً صحة أن يكون مشتهياً ونافراً . وليس كذلك فى كونه قادراً وعالماً ، لأن كونه حياً إنما[3] نصححهما لا بشرط ، ففارق أحدهما الآخر ، وجرى ما ذكرته مجرى أن يقال : إذا كان الله تعالى حياً لزمه صحة أن يكون جاهلا ، لأن كونه حياً كما يصحح كونه عالماً يصحح كونه جاهلا ، فكما أنا نقول إن كونه حياً إنما يصحح كونه جاهلا بشرط أن لا يجب كونه عالماً ، فهذا الشرط مفقود فى حق القديم تعالى ، كذلك فى مسألتنا .

(١) حياً عالماً قادراً (٢) تجوز فى ا
(٣) ناقصة من س

فإن قيل : هذا كله ينبنى على أن كونه حياً صفة زائدة على كونه قادراً ، والمخالف لا يساعدكم عليه ، فبينوا ذلك وإلا كنتم مستدلين بالشيء على نفسه ، قيل له : إن الذى يعرف به اختلاف الصفتين لا يعدو أحد أمور ثلاثة ؛ إما الإدراك على مثل ما نقوله فى السواد والبياض أنهما مختلفين لأن الإدراك يقتضى اختلافهما ، وإما الوجدان من النفس على مثل ما نقوله فى كوننا مريدين وكارهين فإنا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس ، وإما اختلاف الحكمين على مثل ما نقوله فى كونه قادراً وعالماً فإنه لما كان من حكم كونه قادراً صحة الفعل ومن حكم كونه عالماً صحة الفعل على وجه الإحكام والاتساق وهما مختلفان علمنا باختلافهما اختلاف الصفتين . إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن حكم كونه قادراً صحة الفعل ، وحكم كونه حياً صحة الإدراك ، وهما مختلفان ، وجب فى الصفتين أيضاً أن تكونا مختلفتين ، ولا يمكن معرفة اختلافهما إلا بهذه الطريقة ، إذ الإدراك لا يتناولها ولا هما يوجدان من النفس .

فإن قيل : إن هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان إلى صفة واحدة وهى كونه قادراً ويستندان إليها ، كما أن صحة إدراك الجوهر بحاستين واحتمال الأعراض ومنعه مثله أن يحصل بحيث هو مستند إلى صفة واحدة وهى التحيز ، وإن كانت الأحكام مختلفة .

قلنا : هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينبيء عن صفة مختلفة فى الذوات وهى صحة الفعل ، والحكم الآخر ينبيء عن صفه متماثلة فيها وهى صحة الإدراك ، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة . لوجب فى الصفة وهى واحدة أن تكون مختلفة متماثلة فى الذوات ، وهذا لا يجوز .

يبين ماذكرناه ويوضحه ، أن ما صح فعله من زيد لا يصح إلا منه ، وليس كذلك ما يدركه زيد ، فإنه ما من مدرك إلا ويصح أن يدركه ، فكيف يصح فى هذين الحكمين أن يكونا راجعين إلى صفة واحدة .

وبعد ، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة ، لوجب فى كل من صح فيه الإدراك أن يصح منه الفعل والمعلوم خلافه ، (١)فإن(١) المريض المدنف مع أن إدراكه أقوى من إدراك الصحيح السليم ، (٢) فلا (٢) يتأتى الفعل منه على الحد الذى يتأتى من الصحيح . وبعد فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة ، لوجب فى كل عضو يصح به الإدراك أن يصح به الفعل ابتداء فيجب أن يتأتى الفعل من شحمة الأذن ابتداء ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : لا يصح ذلك لمنع وهو فقد المفصل ، قلنا : إن ما تختص به الشحمة من الرخاوة والغضروف من الصلابة ، يجرى مجرى المفصل ، فكان يجب أن يتأتى بها الفعل لو كان المنع ما ذكرتموه ، وقد عرف خلافه .

ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل مايلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة القول فى ذلك ، أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل ، ويكون حياً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ؛ لابموت، ولا بما يجرى مجرى ذلك .

ولا تحتاج فى هذا الباب إلا ما احتجت إليه فى باب كونه قادراً ، نحو أن تعلم أنه قادر على جميع(٣) أجناس المقدورات من كل جنس إلى (٤) ما لايتناهى (٤)،

---

(١) و ، فى س
(٢) ولا فى س
(٣) سائر فى س
(٤) ما لا نهاية له فى س

ولا إلى ما احتجت إليه فى باب كونه عالماً ، نحو أن يعلم كونه عالماً جميع المعلومات على سائر الوجوه التى يصح أن يعلم كونه عليها ، لأن ذلك فرع التعلق وهذه الصفة غير متعلقة .

أما الذى يدل على أنه كان حياً فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن حياً وحصل حياً بعد إذ لم يكن لوجب أن يكون حياً بحياة محدثة ، وسنبطل القول فيه إن شاء الله تعالى(١) . وليس لقائل أن يقول أليس أنه(٢) تعالى حصل مدركا بعدأن لم يكن(٣) ، ولم يجب أن يكون مدركا بإدراك محدث ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا . لأنا قد أجبنا عن هذا فى الفصل المتقدم

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون حياً فيما لايزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فعلى هذا يجب القول فى هذا الفصل .

فصل ، والغرض به الكلام فى كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا للمدركات

معانى السـ... والبصير والسا... والمبصر والمدر...

وقبل الشروع فى هذه المسألة لابد أن نبين حقيقة السميع والبصير والسامع والمبصر والمدرك والفرق بينها .

أما السميع البصير ، فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا .

وأما السامع والمبصر فهو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر فى الحال ،

---

(١) ناقصة من ا
(٢) أن الله ، فى س
(٣) يكن مدركا ، فى س

وكذلك[١] المدرك . ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ولم نقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر . وعلى هذا قول شيخنا أبى على أن السامع والمبصر متعد ، والسميع والبصير غير متعد .

إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس .

الخلاف بين البصريين والبغداديين حول الإدراك

فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حياً ، وأما عند مشايخنا البغداديين ، هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها ، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً . فعند هذا لابد من بيان أن المدرك له بكونه مدركاً صفة ، وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع.

أما الذى يدل على أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، هو أنه حى لا آفة به ، والموانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن يدرك المدركات .

وأما الذى يدل على أن المدرك له بكونه مدركاً صفة ، هو أن أحدنا يفصل بين حاله إذا كان مدركاً وبين حاله إذا لم [٢]يكن مدركاً[٢] ، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه . ولا يمكن أن يرجع بهذه التفرقة إلى كونه عالماً حياً.

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن أحدنا لو غمض عينيه فإنه لا يدرك ما بين يديه مع كونه حياً ، فلولا أن كونه مدركاً أمر زائد عليه وإلا لم يجز ذلك . وبعد ، فإن كونه حياً مما لا يتعلق بالغير ، وكونه مدركاً متعلق بالغير ، فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر ؟ هذا هو الكلام فى أن كونه مدركاً لا يرجع إلى كونه حياً .

(١) وكذا ، فى س
(٢) يدرك ، فى س

وأما الكلام فى أنه صفة زائدة على كونه عالماً ، فهو أن الذى به يعرف تغاير الصفتين أن تثبت أحداهما مع فقد الأخرى ، وهذا ثابت فى مسألتنا ؛ لأنه قد ثبت العلم مع فقد الإدراك ، وثبت الإدراك مع فقد العلم .

أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك ، فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يدركه ، وكذلك فإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيراً من الأعراض ولا يدركها ، وكذلك يعلم المعدومات ولا يدركها .

وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم ، فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبراغيث حتى يتأذى به ، وقد[١] يكون شيئاً لا يثبته ولا يعلمه ، وكذلك فإنه يدرك الحديث الذى بحضرته ولا يعلمه ، وكذلك فإنه يرى الشىء من بعيد فيظنه أسود فإذا هو أخضر .

يبين هذه الجملة ، أن أحدنا لو أخبره نبى صادق أن الله تعالى أحدث جسماً فإنه يعلم لا محالة ، ثم إذا إدركه وجد مزية وحالا لم يكن يجدهما فى الحالة الأولى ، وليست تلك المزية إلا ما قلناه .

فإن قيل : ولم[٢] قلتم إن صحة الإدراك هو لكونه حياً ؟ قيل له : لأن مادخل فى جملة الحى صح الإدراك به كاليد الصحيحة ، وماخرج عن كونه حياً خرج عن صحة الإدراك به كاليد المبانة .

فإن قيل : إنما لم يصح الإدراك باليد المبانة[٣] لأنها منفصلة عنه ؛ قلنا ، إنا قد ذكرنا أنه مما لا تأثير للاتصال والانفصال فى ذلك . على أنا نفرض الكلام

(١) و ، فى س
(٢) فلم ، فى س
(٣) المقطوعة فى س

فى اليد الشلاء، فإنها متصلة مع أن الإدراك بها لا يصح، وكذلك بالشعر والظفر مع اتصالها بالحى ولم يصح بهما الإدراك لما خرجا عن جملة الحى، فصح وتقرر ما أردناه.

فإن قيل: قد بينتم أن صحة الإدراك إنما هو لكونه حياً، فبينوا [١]أن المقتضى لذلك إنما هو كونه حياً بشرط[١] وجود المدرك، حتى إذا ثبتت هذه الصفة فى القديم تعالى، وجب القضاء بكونه مدركاً للمدركات.

قيل له: الذى يدل على ذلك، أن أحدنا متى كان حياً والحالة صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلابد من أن يدركه لا محالة، ولن يكون هكذا إلا ولهذه الأمور تأثيراً لأن الحكم يدور عليها [٢]نفياً وإثباتاً[٢]، فلا يخلو؛ إما أن يكون الكل شرطاً والمؤثر غيرها، أو الكل مقتضى، أو بعضها شرط والباقى مقتضى.

لا جائز أن يقال: إن الكل شرط والمؤثر غيرها، وإلا لزم فى الواحد منا مع صحة الحالة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يدركه لعدم ذلك المؤثر، والمعلوم خلافه. وبهذه الطريقة أبطلنا القول بأن الإدراك معنى.

ولا أن يقال: إن الكل مقتضى، لأن الأمور الكبيرة المختلفة لا يجوز إجتماعها على اقتضاء حكم وإيجابه، فلم يبق إلا أن يقال: إن البعض شرط والباقى مقتض.

ولا يجوز أن يقال: إن صحة الحاسة هو المؤثر، لأنه ليس المرجع بها إلا إلى

(١) أنه مقتضى كونه حياً شرط، فى ص
(٢) ناقصة من ا

تأليف مخصوص، والتأليف لا حظ له فى إيجاب كون الحى مدركاً لأن هذه الصفة ترجع إلى الجملة، وحكم التأليف مقصور على محله.

ولا أن يقال: إن المؤثر هو ارتفاع الموانع، لأنه راجع إلى النفى وكونه مدركا أمر ثابت، والأحكام الثابتة لا تعلل بما يرجع إلى النفى.

ولا يجوز أن يقال أيضاً: إن المؤثر هو وجود المدرك، لأنه لو كان كذلك[١] لجاز أن يدرك الحى منا المدرك وإن غمض عينيه، والمعلوم خلافه.

ومتى قيل إن فتح الجفن شرط، قلنا: إن العلة لا يجوز أن تقف فى باب الإيجاب على شرط منفصل عنها، وأيضاً فإن أحدنا قد يدرك السواد الحال فى محل منفصل عنه، ولو كان علة فى كونه مدركاً لم يجز ذلك، لأن من حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص، وهذا السواد مما لا اختصاص له به ولا تعلق. وأيضاً فلو كان وجود المدرك علة فى كون الحى مدركا، لوجب إذا أدرك السواد فى محل والبياض فى محل آخر، أن يحصل على صفتين ضدين وذلك مستحيل.

فإن قال[٢]: إنما لم يجب ذلك لتغاير محالها، قلنا: الصفتان إذا تضادتا على الجملة فلا فرق فيما يوجبهما بين أن يكون فى محل واحد وبين أن يكون فى محال متغيرة، ألا ترى أن العلم والجهل لما تضادا على الجملة لم تفترق الحال بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون محلهما متغايراً، لذلك فالإرادة والكراهة لما كان تضادهما على الجملة، لم يفترق الحال فيه بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون متغايراً، حتى أنه كما أنه لا يجوز أن يريد الشىء

(١) ذلك، فى ص
(٢) قيل، فى ص

ويكرهه بإرادة وكراهة موجودتين فى جزء من قلبه ، كذلك لايجوز أن يكون مريداً وكارهاً لذلك الشىء الواحد بإرادة فى جزء من قلبه وكراهة فى جزء آخر[1] من قلبه ، كذلك فى مسألتنا . فهذه جملة ما يحصل فى ذلك .

شبه حول الإدراك وكونه صفة لله

واعلم ، أن المخالف أورد شبهاً فى هذا الباب .

من جملتها ، أن القديم لو حصل مدركا بعد أن لم يكن مدركا لوجب أن يكون مدركا بإدراك ، كما أن الجسم لما تحرك بعد أن لم يكن متحركا وجب أن يكون متحركا بحركة ، وذلك محال .

والجواب عنها ، أن الفرق بين الموضعين هو أن الجسم حصل متحركا مع الجواز ، وليس كذلك المدرك فإنه لم يحصل مدركا مع الجواز ، بل حصل على هذه الصفة مع وجوب أن يحصل عليها ، ففارق أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أن قالوا : لو حصل القديم تعالى مدركا لوجب أن يكون قد تغير ، والتغير لا يجوز على القديم تعالى ، فليس إلا أنه غير مدرك .

والجواب ، ما تعنون بالتغير ؟ أتريدون به[2] أنه حصل على صفة بعد إذ لم يكن عليها ، أو تريدون أنه صار غير ما كان[3] ، على ما تقوله العرب فى المحل إذا وجد فيه بياض بعد أن كان أسود أنه تغير على معنى أنه صار غير ما كان ؟

فإن أردتم به الأول ، فذلك كلام لافائدة فيه ، وينزل منزلة قول القائل لو حصل القديم تعالى مدركا بعد أن لم يكن ، لحصل مدركا بعد أن لم يكن ، وذلك فاسد.

(١) ناقصة من أ
(٢) ناقصة من ص
(٣) كما ، فى ص

وإن أردتم به الثانى ، فمن أين أنه تعالى إذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان .

ثم يقال لهم ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير ؟ فإن قالوا : لأن ذلك من سمات الحوادث ، قلنا : لا نسلم ذلك فبينوه ، وإذا راموا بيانه لم يجدوا إليه سبيلا .

ومنها ، هو أنه تعالى لو كان مدركاً لوجب احتياجه إلى الحاسة ، وأن تختلف حواسه بحسب اختلاف المحسوسات ، حتى إن كان المدرك صوتاً احتاج إلى حاسة السمع ، وإن كان المدرك طعماً احتاج إلى حاسة الذوق ، وكذلك الكلام فى البواقى كما فى الواحد منا ، والمعلوم خلافه ، فيجب أن لا يكون مدركاً.

والجواب، أن أحدنا إنما يحتاج فى إدراك هذه المدركات إلى الحواس لأنه حى بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها إلا بعد إستعمال محلها فى الادراك ضرباً من الإستعمال ، والقديم تعالى حى لذاته ، ففارق أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أنهم[1] قالوا : لو كان الله تعالى مدركاً لوجب أن يسمى ذائقاً وشاماً ولامساً ، والمعلوم خلافه ، فيجب أن لا يكون مدركاً .

والجواب : إن الشام ليس باسم للمدرك فقط ، وإنما هو اسم لمن يستجلب[2] المشموم إلى الخيشوم طلباً لإدراكه ، وكذلك الذائق اسم لمن يجمع بين محل الطعم وبين لهاته[3] طلباً للادراك به ، وكذلك اللامس فإنه اسم لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس ، والقديم تعالى يدرك هذه المدركات لا على هذا الحد ، فليس يجب أن تجرى عليه هذه الأسماء ، فصح ما قلناه .

(١) أن ، فى ص
(٢) استجلب ، فى ص
(٣) فى الأصل ، لهواته

ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك،[١] أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ، وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، لأن المرجع بذلك ليس إلى إلا إلى كونه حياً لا آفة به ، وهذا ثابت للقديم تعالى فى كل حال ، ويعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً[٢] فيما لم يزل ، ولا يكون سامعاً مبصراً[٣] فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر ، ويعلم أنه مدرك للمدركات الآن ، وهى موجودة .

خلاف بين القاضى وشيخه أبى القاسم

وهذه مسألة خلاف بيننا وبين شيخنا أبى القاسم بن سهلويه[٤] الملقب بقاتل الاشعرى ، وسبب تلقيبه به أنه ناظر الاشعرى فى مسألة فانقطع وحم ومات .

فعندنا أنه تعالى مدرك للمدركات أجمع ألماً كان أو غيره ، وعنده أن الله تعالى مدرك للمدركات جملة[٥] ماعدا الألم واللذة .

والذى يدل على ما نقوله ، أن كونه تعالى مدركا لما يدركه ، إنما هو لكونه حياً لا آفة به ، وهذا حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها ، فيجب أن يكون مدركا للجميع أولا يكون مدركا لشىء منها . فأما أن يكون مدركا لشىء منها دون شىء فلا .

---

(١) ناقصة من ص (٢) بصيراً فى ا

(٣) بصيراً فى ا

(٤) قال صاحب المنية والأمل : من أهل العراق ، وكان يشار إليه فى جودة البيان وقوة النظر . ص ١١١ والطبقة العاشرة . وذكره القاضى فى طبقاته لوحة ٧٧ .

(٥) ناقصة من ا

وشبهته فى هذا الباب ، شبهتان اثنتان :

إحداهما ، أن الألم[١] إنما يدرك[١] بمحل الحياة فى محل الحياة ، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة فى محل الحياة فلأنه حى بحياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حى لذاته فلا تجب فيه هذه القضية . وصار الحال فى الألم كالحال فى الحر والبرد ، فكما لا يقال إنه تعالى لا يدركهما لأنهما يدركان بمحل الحياة فى غير محل الحياة وهذا يستحيل فى القديم تعالى لما كانت هذه القضية إنما وجبت فى الواحد منا لأنه حى بحياة ، وليس كذلك القديم ، كذلك فى مسألتنا .

والثانية ، هو أنه تعالى لو كان مدركا للألم واللذة لوجب أن يسمى ألما وملتذاً ، والمعلوم خلافه .

والجواب عنه ، أن الواحد منا إنما يسمى ألما وملتذاً لأنه يدرك الألم مع النفرة واللذة مع الشهوة ، والشهوة والنفرة مستحيلتان[٢] على الله تعالى ، ففارق أحدهما الآخر .

فصل ، والغرض به الكلام فى كونه تعالى موجودا

حقيقة الموجود والمعدوم

وقبل أن ندل عليه لابد من أن نذكر حقيقة الموجود والمعدوم .

أما الموجود ، فعلى ماذكره شيخنا أبو عبد الله البصرى[٣] وشيوخنا البغداديون أنه الكائن الثابت ، وهذا لا يصح ، لأن قولنا موجود أظهر

---

(١) يدرك فى ص (٢) مستحيلان فى ا

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن على البصرى المتوفى سنة ٣٦٧ أو ٣٦٩ هـ ، أحد شيوخ مدرسة البصرة ، وشيخ القاضى عبد الجبار ، ومن كبار رجال الاعتزال ويعتبر عندهم من أفراد السلسلة التى يزعمون أنها تصل فكرة الاعتزال بالرسول صلى الله عليه وسلم ، انظر المنية والأمل ص ١٠٥ والبداية والنهاية لابن كثير ١١ : ٢٢٩ .

منه ، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود . وبعد ، فإن الكائن إنما هو الثابت ، والثابت إنما هو الكائن ، فيكون فى الحد إذاً[1] تكرار مستغنى عنه . وبعد، فإن الكائن إنما يستعمل فى الجوهر الذى حصل فى حيز فكيف يصح تحديد الموجودبه

وذكر قاضى القضاة فى حد الموجود، أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام .

وهذا وأن كان كذلك إلا أن إيراده على طريقة التحديد لا يصح ، لأنه أشكل من قولنا موجود ، ومن حق الحد أن يكون أظهر منه ، فالأولى أن لا يحد الموجود بحد ، لأن كل مايذكر فى حده فقولنا موجوداً كشف منه وأوضح .

فلو سئلنا عن حقيقة الموجود ، فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات .

وأما المعدومات ، فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصرى : أنه المنتفى الذى ليس بكائن لا ثابت .

وهذا لايصح ، لأن المنتفى إنما يستعمل[2] فى المعدوم الذى وجد مرة ثم عدم أخرى ، فيخرج[3] عن الحد كثير[4] من المعدومات ، ومن حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لايخرج منه ماهو منه ، ولايدخل فيه ماليس منه . وبعد فان قول المنتفى ، هو قوله ليس بكائن ولاثابت ، فيكون تكراراً لافائدة فيه ، فالأولى : أن يحد المعدوم بأنه المعلوم الذى ليس بموجود[5] ، ولايلزمنا على هذا

---

(١) ناقصة من ا (٢) يصح ، فى ص (٣) فتخرج فى ا (٤) كثيراً فى ا

(٥) إلا أن الأشاعرة كما ذكرنا سابقاً يقولون أن المعدوم ليس بشىء . يقول القاضى أبو بكر الباقلانى : من المعلوم معدوم لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد وهو المحال الممتنع الذى ليس بشىء وهو القول المتناقض ، فهو ما لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد أبداً ؛ ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ، وهو مما يصح ويمكن أن يوجد ، نحو ما علم الله أنه لا يكون من مقدوراته ؛ ومنه معلوم معدوم فى وقتنا هذا وسيوجد فيما بعد نحو الحشر والنشر ؛ ومعلوم آخر هو معدوم فى وقتنا هذا ؛ ومنه كان موجوداً قبل ؛ ومعلوم آخر معدوم يمكن عندنا أن يكون ويمكن أن لا يكون . التمهيد ص ١٦ .

أن يكون ثانى القديم عز وجل والتفاء معدومين لأنهما ليس بمعلومين .

إذا ثبت هذا فاعلم أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه الموجودات ، لأنا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار ، وليس كذلك القديم تعالى فإنا لانشاهده عزوجل ، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه .

وتحرير الدلالة على ذلك ، أنه عالم قادر ، والعالم القادر لايكون إلا موجوداً .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، أنه تعالى عالم قادر وقد تقدمه ؛ والثانى ، أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً فلا يمكن رده إلى الشاهد ، لأنا لو[1] قلنا : إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً لابد من أن يكون موجوداً فكذلك القديم تعالى ، كان لقائل أن يقول : إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبنى مبنية مخصوصة ، والمحل المبنى على هذا الوجه لابد من أن يكون موجوداً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته ، وقادر لذاته ، فلا يجب وجوده وإن كان عالم قادراً .

فالأولى أن نسلك طريقة على غير هذه الطريقة فنقول : إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعالم له تعلق بالمعلوم ، والعدم يحيل التعلق ، فلو كان القديم تعالى معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : وما المراد بقولكم إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعالم له تعلق

---

(١) لذا فى ا

بالمعلوم ؟ قلنا : المراد بذلك ، أن القادر يصح منـه إيجاد ماقدر عليه إن لم يكن منع ، والعالم يصح منه إيجاد ماقدر عليـه على وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع .

فإن قيل : ولم قلتم : إن العدم يحيل التعلق ؟ قلنا : لأنا قد علمنا أن الإرادة إذا وجدت تعلقت ، وإذا عدمت زال تعلقها . وإنما زال تعلقها لعدمها ، فكل ماشاركها فى العدم وجب أن يشاركها فى زوال التعلق .

فإن قيل : ولم قلتم إن الإرادة متى عدمت زال تعلقها ، ثم لم قلتم إن زوال تعلقها لعدمها ؟ قلنا : أما الذى يدل على أن الإرادة متى عدمت زال تعلقها ، هو أنه لو لم يزل لكان لايخلو ؛ إما أن تكون متعلقة بنفس ما كانت متعلقة به ، أو متعلقة بغير ما كانت متعلقة به . لايجوز أن تكون متعلقة به ، لأنه ما من مراد إلا ويجوز أن ينقضى ويمضى ، والإرادة مما لايجوز تعلقها بالماضى والمنقضى ، ولا يجوز أن تكون متعلقة بغير ما كانت متعلقه به لأن فى ذلك انقلابها عما هى عليه فى ذاتها واتصافها بصفة تخالفها وهذا لا يجوز .

وأما الذى يدل على أن زوال تعلقها لعدمها ، فهو أنه[1] لايخلو ؛ إما أن يكون زوال تعلقها لعدمهـــا على مانقوله ، أو لتقضى مرادها ، أو لخروجها من أن توجب الصفة المريد ، أو لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات ، أو لأن الوجود شرط فيه . لا يجوز أن يكون لتقضى مرادها لأن الإرادة قد تخرج عن التعلق وإن لم ينقض مرادها ، ألا ترى أن أحدنا إذا أراد قدوم زيد قد يبدو له ولما قدم زيد بعد ، ولالخروجها من أن توجب الصفة للمريد لوجهين ؛ أحدهما ،

(١) ناقصة من ص

أن خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لعدمها ، فقد عاد الأمر إلى ماقلناه ولكن بواسطة ، والثانى : أنه ليس بأن يقال إنما زال تعلقها لخروجها من أن توجب الصفة للمريد ، أولى من أن يقال خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لزوال تعلقها ، فلا تتميز العلة من المعلل به . ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات ، لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة عن هذه الصفة ، فقد عاد الأمر إلى زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة. وبهذه الطريقة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها ، لأن الوجود شرط فيه ، لأنه لو لم يكن العدم محيلا للتعلق لم يكن الوجود موجباً للتعلق فلم يبق إلا أن يكون زوال تعلقها لعدمها على مانقوله .

فإن قيل : إن زوال التعلق نفى ، والعدم نفى ، وتعليـل النفى بالنفى محال . ألا ترى أنه لايقال إن الجسم إنما لم يكن متحركا لفقد الحركة .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن تعليل النفى بالنفى لايجوز إذا كانت العلة موجبة ، فأما إذا كانت العلة[1] كاشفة فإنه يجوز . وعلى هذا يقال إنما لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر .

فإن قيل : لوكان العدم محيلا للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجباً للتعلق ، وهذا يقتضى فى الموجودات كلها أن تكون متعلقة ، ومعلوم خلافه ، فإن السواد والحلاوة والطعم مما لا تعلق لها .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه ليس يجب فى أمر من الأمور إذا أحال حكماً من الأحكام ، أن يكون نقيض ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم . ألاترى

(١) ناقصة من أ

أن عدم المحيل يحيل حلول السواد فيـــه ، وليس يجب فى وجوده أن يوجب حلول السواد فيه .

فإن قيل : إن هذه القضية إنما وجبت فى الإرادة لأنها علة والقديم تعالى ليس بعلة ، قلنا : مخالفة القديم تعالى للإرادة ليس بأكثر من مخالفة هذه المتعلقات بعضها لبعض ، وهذه المتعلقات مع اختلافها واختلاف أنواعها وأجناسها متفقة فى أنها متى وجدت تعلقت ، ومتى عدمت زال تعلقها فيجب مثله فى القديم تعالى .

وقد استدل قاضى القضاة على المسألة بأن قال : قد ثبت أنه تعالى قادر ، والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجوداً ، كما أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا وهى موجودة ، وهذا إن لم يبن على ما ذكرناه ، لم يصح الاعتماد عليه .

ما يلزم المكلف معرفته

ثم أنه رحمه أورد فى آخر هـذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك هو أن تعلم أنه تعالى(١) كان موجوداً فيما لم يزل ، ويكون موجوداً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، ولا تحتاج فى هذا الباب إلى مثل ما احتجت إليه فى باب كونه قادراً وعالماً ، لأن ذلك من فرع التعلق ، وصار الحال (٢) فى هذا (٣) كالحال فى كونه تعالى حيا .

أما الذى يدل على أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ، فهو أنه تعالى(٤) لو لم يكن موجوداً فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن ، لاحتاج إلى موجد يوجده ، وذلك محال .

---

(١) ناقصة من أ
(٢) فيه ، فى ص
(٣) موجود ، فى ص
(٤) ناقصة من أ

وأما الذى يدل على أنه تعالى (١) يكون موجوداً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، والغرض به الكلام فى كونه تعالى(٢) قديما .

وقبل الدلالة على ذلك ، فاعلم :

أن القديم فى أصل اللغة هو ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال بناء قديم ، ورسم قديم ، وعلى هذا قوله تعالى « **حتى عاد كالعرجون القديم** »(٣) .

وأما فى اصطلاح المتكلمين ، فهو ما لا أول لوجوده ، والله تعالى هو الموجود الذى لا أول لوجوده ، ولذلك وصفناه بالقديم .

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى لو لم قديما لكان محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الأخر لا محالة . فلو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث ، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً كان الكلام فى محدثه كالكلام فيه ، فإما أن ينتهى إلى صانع قديم على ما نقوله ، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثى المحدثين ، وذلك يوجب أن لا (٤) يصح وجود(٤) شىء من هذه الحوادث ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل ومن أين ذلك ؟ قلنا : لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهى لم يصح وجوده ، ويقتضى ما ذكرناه من استحالة حدوث شىء من هذه الحوادث . ألا ترى أن أحدنا لو قال لا آكل هذه التفاحه (٥) ما لم (٥)

---

(١) ناقصة من أ
(٢) ناقصة من أ
(٣) يس ٣٩
(٤) يوجد فى ص
(٥) حتى فى ص

آكل تفاحات لا تتناهى ، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط ، لما وقف ذلك على وجود ما لا يتناهى . كذلك لو قال إنى لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تتناهى ، فإنه لا يدخلها البتة لما ذكرناه ، فلما وجدت هذه الحوادث صح أنها مستترة إلى صانع قديم تنتهى إليه الحوادث على ما نقوله .

وقد قيل : إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً لكان محدثاً ، لأن الموجود إما قديم وإما محدث ، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل الجسم ، لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرة ، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم ، فيجب أن يكون قديماً .

ما يلزم معرفته فى هـذا الباب

وأما الذى يلزمك معرفته فى هـذا الباب ، فقد ذكرناه فى باب كونه موجوداً ، لأن المرجع[1] بالقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، والغرض به الكلام فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

مسألة خلاف بين أبى على وأبى هاشم والسلاف وسليمان بن جرير والكلابية والأشعرى

والأصل فى ذلك ، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة[2] .

فعند شيخنا أبى على أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته .

وعند شيخنا أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته .

---

(١) الرجوع ، فى ص

(٢) سبق أن ذكرنا ، أن كيفية استحقاقه تعالى للصفات كان مدار خلاف بين المتكلمين . ونشير هنا إلى أن الصفات ، إما صفات ذات وهى التى يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها كالعلم والقدرة والحياة ، وإما صفات معنى وهى التى يوصف الله بها لمعنى ، وإما صفات أفعال وهى التى يوصف الله بها و بأضدادها . وقد ذكرنا أن المعتزلة أنكرت إثبات صفات أزلية لله بينما أثبت ذلك الأشاعرة . ثم اختلف المعتزلة ، فقال بعضهم : عالم بعلم هو ذاته ، وقال بعضهم : هو عالم لذاته ، وقال أبو هاشم عالم لما هو عليه فى ذاته . ولن نفصل فى هذا الموضوع لأن القاضى يوفيه حقه من التفصيل والمناقشة . والذى دعا المعتزلة إلى هذه التأويلات ما ظنوه من أن إثبات الصفات القديمة لله هو من باب تثنية القدم ، ويؤدى إلى التجسيم والتشبيه .

وقال أبو الهذيل[1] : إنه تعالى عالم بعلم هو هو ، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو على ، إلا أنه لم تتلخص له العبارة . ألا ترى أن من يقول : إن الله تعالى عالم بعلم ، لا يقول : إن ذلك العلم هو ذاته تعالى[2] .

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية ، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات[3] لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

وعند هشام بن الحكم[4] ، أنه تعالى عالم بعلم محدث .

وعند الكلابية ، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلى القديم ، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع[5] الله تعالى[5] لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك .

ثم نبغ الأشعرى ، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين .

وتحرير الدلالة[6] على ما نقوله فى ذلك ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون معلوماً ، أو لا يكون معلوماً . فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته ، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات . وإن كان معلوماً فلا يخلو ؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً . لا يجوز أن يكون معدوماً . وإن كان موجوداً فلا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً ، والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله .

---

(١) من كبار رجال الاعتزال ، وأحد شيوخ مدرسة البصرة توفى سنة ٤٣٥ ، وأتباعه يلقبون بالهذيلية ، ويعتبر أول من نظم قواعد الاعتزال ووضع أصوله .

(٢) ناقصة من أ (٣) ناقصة من أ

(٤) المتوفى سنة ٢٧٩ وكان من غلاة الشيعة .

(٥) القديم ، فى ص (٦) الأدلة ، فى ص

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه المعانى صفات ، والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

قلنا : هذه مناقضة ظاهره من وجوه ؛ أحدها ، أنك قد وصفتها بأنها معان بل سميتها علماً وقدرة وحياة ، والثانى ، بأنك وصفتها بأنها صفات ، والثالث ، بأنك وصفتها [1] بأنها لا[1] توصف ، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه .

فإن قيل : هذه المعانى عندنا كالأصول عندكم ، فكما أن هذه القسمة لا تدخل فى الأحوال عندكم ، فكذلك لا تدخل عندنا فى هذه المعانى .

قلنا : إن هذه المعانى معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات ، وليس كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها ، وإنما الذات عليها تعلم ، ففارق أحدها الآخر . والذى يدل على أن الأحوال لا تعلم ، أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر ، والكلام فى الأحوال تلك ، كالكلام فيها ، يتسلسل إلى مالايتناهى من الأحوال ، وذلك محال . على أنكم إن عنيتم بالمعانى ما نريده بالحال فرحباً بالوفاق .

فإن قالوا : إن هذه المعانى صفات والصفة لا توصف ، إذ لو جاز أن توصف الصفة أدى إلى ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات .

قلنا : ليس يجب إذا جوزنا أن توصف الصفة ، أن يوجد ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات ، إذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب . وصار الحال فيه كالحال فى الحيز إذا قلنا إنه يجوز الاخبار عنه ، فكما لا يلزمنا

(١) بألا ، فى س

ما ذكرتموه فيه[1] ، كذلك ههنا . وهذا لأن الجواز مخالف للوجوب ، فلا يجوز إجراء أحدهما مجرى الآخر .

فإن قيل : أبطلوا هذه الأقسام ليتم لكم ما ذكرتموه .

الدليل على أ
لا يكون عا
بعلم معدوم

قلنا : أما[2] الذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم معدوم ، فهو أنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله فى الواحد منا ، ومعلوم خلافه .

وهذه طريقة مستقيمة يمكن تمشيتها ، ولا يمكن الاعتراض عليها بأن يقال: أليس الله تعالى مريداً بإرادة محدثة موجودة لا فى محل ، ولا يجوز ذلك فى الواحد منا ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا . لأن الفرق بينهما ظاهر ، وقد بين ذلك فى غير هذا الموضع .

والطريقة المرضية المعروفة فى هذا ، هو أن نقول : إن فى العدم جهلا كما أن فيه علماً ، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالماً بعلم معدوم ، لجاز أن يكون جاهلا بجهل معدوم ، وذلك يؤدى إلى أن يكون عالماً بالشىء جاهلا به دفعة واحدة ، وهذا محال .

ويمكن أن نسلك هذه الطريقة فى كونه مريداً وكارهاً ، فنقول : إن فى العدم كراهة كما أن فيه إرادة ، فلو جاز أن يكون الله[3] تعالى مريداً بإرادة معدومة ، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة ، وهذا يقتضى أن يكون مريداً للشىء كارهاً له دفعة واحدة ، وهذا محال .

وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها فى القدرة والحياة ، فلا نقول : إن فى العدم عجزاً كما إن فيه قدرة ، ولا أن فى العدم موتاً كما أن فيه حياة ، لأن الموت

(١) ناقصة من ا
(٢) لنا ، فى س
(٣) ناقصة من ا

والعجز ليسا بمعنيين فيجب أن نسلك طريقة أخرى غير هذه الطريقة ، فنقول : إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضرباً من الاستعمال ، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضرباً من الاستعمال ، وذلك يترتب على وجودها فى محل .

فهذا هو الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان معدومة.

الدليل على أنه لا يستحق هذه الصفات لمعان محدثة

وأما الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة ، فهو أن المحدث لابد له من محدث ، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعانى نفس القديم تعالى[١] ، أو غيره من القادرين بالقدرة . لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة ، لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه المعانى . وأما العلم وإن صح منه إيجاده فإنما يصح منه إيجاده لنفسه لا لغيره ، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد ، والاعتماد مما لا حظ له فى توليد العلم ، لأنه[٢] لو صح ذلك، لوجب فى الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم، ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى ، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعانى ، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعانى أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر فلا يحصلان وذلك محال .

وتفصيل هذه الجملة ، هو أن القديم تعالى لو كان قادراً بقدرة محدثة ، والمحدث لابد له من محدث ، لكان محدثها لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة . لا يجوز أن يكون غيره من القادرين

(١) ناقصة من س
(٢) إذ فى ، س

بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة ، على أن وجود القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى ، فلو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا[١] يحصلان ولا واحد منهما . ولو كان محدثها نفس القديم تعالى[٢] لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه إيجادها ، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدره ، فيترتب كل واحد منهما عل الآخر .

وكذلك الكلام فى كونه تعالى حياً بحياة محدثة ، والمحدث لابد له من محدث، لكان ذلك المحدث لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة ، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد الحياة ، إذ لو صح ذلك منه لصح أن يتخذ لنفسه ما شاء من العبيد والأولاد ، والمعلوم خلافه . على أن كوننا أحياء يترتب على كونه تعالى حياً فوجب أن لا يحصلان ولا واحد منهما . وإذا كان محدثها القديم تعالى وجب أن يترتب كونه تعالى حياً على كونه قادراً ، مع أن من حق كونه قادراً أن يترتب عليه .

وهكذا [٣] الكلام فى كونه موجوداً .

وكونه عالماً ، فقريب من هذا ، لأنه تعالى لو كان عالماً بعلم محدث ، والمحدث لابد من محدث ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة على ما قد مر فى نظائره ، ولا يجوز أن يكون نفس القديم تعالى لأنه لابد من أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم حتى يصح منه إيجاده ، وهذا

(١) ولا ، فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) هكذا ، فى س

يقتضى أن يقف كونه عالماً على وجود هذا العلم من قبله ، ووجود العلم من قبله على كونه عالماً ، فلا يحصلان ولا واحد منهما .

فإن قيل : ومن أين أنه تعالى لابد من[١] أن يكون عالماً قبل وجود العلم ، حتى يصح منه إيجاده ؟

قلنا : لأن العلم يجرى مجرى الفعل المحكم ، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص[٢] ، فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به .

وهذه الدلالة مبنية على أصول ؛ أحدها أن العلم من قبيل الاعتقاد ، والثانى ، أنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص ، والثالث ، أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به .

قال أبو الهذيل مخالفاً القاضى : العلم غير الاعتقاد

أما الأول ، فقد خالفنا فيه شيخنا أبو الهذيل ، وقال : إن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد .

والدليل على صحة ماذهبنا إليه ، هو أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول ، فكان يصح أن يكون أحدهما عالماً بالشىء ولا يكون معتقداً له ساكن النفس إليه ، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه ولا يكون عالماً به ، والمعلوم خلافه . وبعد فإنه لا يخلو ؛ إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله ، أو مخالفاً له ، أو ضداً . لا يجوز أن يكون مخالفاً له ، لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لا ينفيهما ،

(١) ناقصة من ص

(٢) القاضى يثبت العلم معنى من قبيل الاعتقاد ، بينما يثبته أبو الهذيل معنى غيره . انظر التذكرة لابن متويه ، مخطوط دار الكتب ٢٢٣ ب .

لأن الشىء الواحد لا يجوز أن ينفى شيئين مختلفين غير ضدين . ألا ترى أن السواد إذا طرأ على المحل وفيه بياض وحلاوة ، فإنه ينفى البياض دون الحلاوة ولا يجوز أن يكون ضداً ، لأن الضدين لا يجوز احتمالهما معاً[١] ، فلم يبق إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله .

وشبهته فى هذا الباب ، شبهتان :

شبهتان لأبى الهذيل

إحداهما[٢] ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب فى كل اعتقاد أن يكون علماً ، ومعلوم أن اعتقاد التقليد والتبخيت ليس بعلم .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا لم نجعل مجرد الاعتقاد علماً حتى يلزم ماذكرته ، وإنما جعلنا العلم اعتقاداً واقعاً على وجه مخصوص ، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبخيت فإنه غير واقع على ذلك الوجه ، فلا يصح ما أوردته .

والشبهة الثانية ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب فى كل عالم أن يسمى معتقداً ، ومعلوم أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك ، فليس إلا أن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد على ما أقوله .

والجواب عن ذلك أن ، الذى ذكرته إنما وجب فى الواحد منا لأنه عالم بعلم هو اعتقاد مخصوص ، فسمى[٣] معتقداً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً .

والأولى أن يذكر فى الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبد الله البصرى ، وهو أنه تعالى حاصل[٤] على مثل صفة الواحد منا فى كونه معتقداً ، إلا أنه

(١) ناقصة من أ

(٢) أحدهما ، فى ص

(٣) فيسمى ، فى ص

(٤) ناقصة من أ

لم يجز اجراء هـذا اللفظ على الله تعالى ، لأنه يوهم أن هناك قلباً وضميراً أو عقلا .

وبعد ، فإن لفظ الاعتقاد مجاز فيما استعملنا ،ويشبه بعقد الخيط ، والمجازات لايجوز أجراؤها على الله تعالى إلا بعد توقيف وإذن سمعى ، فلهذا يوصف القديم تعالى بذلك .

الكلام فى أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه

وأما الكلام فى أن العلم إنما هو أعتقاد واقع على وجه ، وأنه لو قوعه على ذلك الوجه يصير علما ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخلو ؛إما أن يكون علماً لجنسه وعينه ، أو لصفة جنسه ، أو لوجوده ، أو لعدمه ، أو لوجود معنى ، أو لحدوثه ، أو بالفاعل ، أو لوقوعه على وجه ما نقوله . لايجوزأن يكون علماً لجنسه وعينه على ما قاله الشيخ أبو القاسم البلخى ، لأنه لوكان كذلك لوجب فى اعتقاد التقليد والتبخيت أن يكون علماً لتماثلهما واشتراكهما فى الجنس ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : ولم قلتم إنهما مثلان ؟ قلنا . لأن موجب أحدهما مثل موجب الآخر ، والاشتراك فى الموجب يقتضى التماثل .

فإن قيل : فلا جرم نقول :إن اعتقاد التقليد والتبخيت علم ؟ قلنا : ذلك غير ممكن،لأن العلم يقتضى سكون النفس ، واعتقاد التقليد والتبخيت مما لا يقتضى ذلك ، فكيف يجعل علماً ؟ وبهذه الطريقة يبطل قول من قال : إنه علم لصفة جنسه ، أو لوجوده أو لحدوثه . وبعد ، فلوكان علماً لحدوثه لكان يجب إذا قدرنا بقاء العلم أن ينقلب جهلا ، ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون علماً لعدمه ، لأن العدم يحيل هذا الحكم ، وما أحال الحكم لايجوز أن يؤثر فيه ويوجبه . ولايجوز أن يكون علماً لوجود معنى أو لعدم معنى ، لأن أى معنى

وجد أو عدم فلا تأثير له فى ذلك . ويبين ماذكرناه أنه إذا نظر الناظر فإنه يحصل له العلم لا محالة سواء وجد ذلك المعنى أوعدم ، فلا تأثير له فى ذلك . ولايجوز أن يكون علماً بالفاعل ، وإلا كان يصح منه أن يجعل اعتقاد التقليد والتبخيت علماً وقد عرف خلافه . وبعد ، فكان يجب صحة أن ينظر الناظر فى الدليل على الوجه الذى يدل ثم لايحصل له العلم بأن لايختاره ، والمعلوم خلافه . فلم يبق إلا أن يكون علماً لوقوعه على وجه على مانقوله .

الوجوه التى يقـ
عليها الاعتقـ
فيصيرعلما كثيـ

ثم(١) إن الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً كثيرة(٢) .

أحدها ، هو أن يقع من الناظر فى الدليل على الوجه الذى يدل ، فإن الاعتقاد يصير علماً لوقوعه على هذا الوجه .

والثانى ، هو أن يقع من متذكر النظر والاستدلال ، وذلك كالاعتقاد الواقع من المنتبه من رقدته .

والثالث ، هو أن يقع من العالم بالمعتقد ، وذلك كالاعتقادات الواقعة من جهة الله تعالى فينا ، فإن وقوعها من جهة العالم بمعتقدها وجه فى كونها علماً .

ولاخلاف فى هذه الوجوه بين الشيخين .

وقد زاد شيخنا أبو عبد الله وجهين آخرين :

أحدهما ، هو مايحصل عند إلحاق التفصيل بالجملة ، وذلك كأن يعلم أحدنا مثلا قبح الظلم على الجملة ، ثم يعلمه فى شيء بعينه أنه ظلم ، فيلحقه بتلك الجملة المقررة فى عقله ، أن كل ظلم قبيح .

---

(١) فى نسخة س ، أورد فى بداية هذه الفقرة كلمة ، فصل .
(٢) فى الأصل ، فكثيرة .

والثانى تذكر العلم ، فإن الاعتقاد الواقع عنده يكون علماً لوقوعه على هذا الوجه .

وقد خُرِّج على مذهب أبى هاشم وجه سادس ، فقيل : لو اعتقد أحدنا تقليداً أن زيداً فى الدار ، ثم بقى ذلك الاعتقاد إلى أن يشاهده [1] فيها ، فإن ذلك الاعتقاد ينقلب علماً لمقارنة هذا العلم الضرورى .

إلا أن هذا إنما يستقيم على قوله إذا جوز البقاء على الاعتقاد ، وذلك عندنا لا يجوز ، لأن هذا يقتضى أن ينقلب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ، وذلك لايجوز ، فهذا هو الكلام فى الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً .

الاعتقاد لا يقع إلا ممن هو عالم

وأما الكلام فى أن الاعتقاد لايقع إلا على هذه الوجوه . ولا يتأتى إلا ممن هو عالم ،فهو أنه لو لم يكن المرء عالماً بالدليل على الوجه الذى يدل ، لم يولد نظره العلم ، ولا أمكنه اكتساب العلم ، هذا فى الوجه الأول . وأما الوجه الثانى ، فكذلك لأنه لو لم يكتسب العلم بالنظر والاستدلال ، لم [2] يمكن تذكر النظر والاستدلال على وجه يدعوه إلى فعل العلم .وكذلك الوجه الثالث ، فإنه لو لم يكن عالماً بالمعتقد لم يكن الاعتقادالواقع منه علماً .

وأما مازاده الشيخ أبو عبد الله البصرى فظاهر أيضاً ، لأنه لو لم يكن

(1) شاهده ، فى س

(2) لا ، فى س

عالماً بقبح الظلم على الجملة لايمكنه إلحاق التفصيل بالجملة ، وهكذا الكلام فى الوجه الثانى ، فإنه لو لم يكن عالماً لم يمكنه تذكر العلم .

من كل هذا ثبت أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص ووقوعه على هذا الوجه لا يمكن إلا ممن هو عالم

فحصل من هذه الجملة أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص ، وأن وقوعه على هذا الوجه مما لايمكن إلا ممن هو عالم ، إذا ثبت هذا ، فإذا كان القديم تعالى عالماً بعلم محدث ، والمحدث لابد له من محدث ، ومحدثه لابد من أن يكون هو الله تعالى ، لزم أن لا يصح وجود هذا العلم إلا إذا كان عالماً ، وأن لا يكون عالماً إلا إذا كان هذا العلم ، فيترتب كل واحد منهما على الآخر ، وذلك محال .

فإن قيل : أليس أنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لا فى محل من قبله ، ثم لا يجب أن يكون مريداً قبل الإرادة فهلا جاز أن يكون عالماً بعلم محدث ولا يجب أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم .

قلنا : فرق بين الموضعين ، لأن الإرادة جنس الفعل ، فلا تحتاج إلى قصد وإرادة ، وليس كذلك العلم ، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص لا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين ، ففارق أحدهما الآخر .

شبه المخالفين العقلية

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جملتها ، هو أنهم قالوا : لم يكن القديم تعالى عالماً بوجود العالم فيما لم يزل ، ثم حصل عالماً بذلك بعد إذ لم يكن عالماً به ، وهذا يوجب أن يكون عالماً بعلم محدث . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه تعالى لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه فاعل ، وحصل عالماً [1] بعد إذ لم يكن ، فيجب أن يكون عالماً بعلم محدث على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العلم بأن الشىء سيوجد علم بوجوده

(1) عالماً به ، فى س

إذا وجد ، بدليل أنا لو قدرنا بقاء هذا العلم ، لـكان لا يخلو ؛ إما أن يكون متعلقاً ، أو لم يكن متعلقاً . لا يجوز أن لا يكون متعلقاً ، لأن ذلك يقتضى انقلاب جنسه . وإذا تعلق فلا يخلو ؛ إما أن يكون متعلقاً بوجوده ، أو بأنه سيوجد . لا يجوز أن يكون متعلقاً بأنه سيوجد لأنه موجود ، والعلم لا يتعلق بالشيء إلا على ما هو به ، فلم يبق إلا أن يكون متعلقاً بوجوده على ما نقوله . فهذه شبهة عقلية والجواب عليها .

وأما شبههم من جهة السمع ، فقد تعلقوا بقوله تعالى « **حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم** »[1] وحتى إذا دخل على الفعل المضارع أفاد الاستقبال ، وهذا يدل على أنه تعالى حصل عالماً بعد إذ لم يكن عالماً ، وفى ذلك ما نريده . وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى[2] « **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا** »[3] قالوا[4] فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم ، فيجب أن يكون عالماً بعلم محدث . وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **لننظر كيف تعملون** »[5] قالوا : وهذا يدل على أنه تعالى[6] سيحصل عالماً بعد إذ لم يكن .

ولنا فى الجواب عن هذا طريقان اثنان :

إحداهما ، أن نقول إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن ، لأن صحة السمع تنبنى على هـذه المسألة ، وكل مسألة تنبنى صحة السمع عليها ، فالاستدلال عليها يجرى مجرى الشيء على نفسه ، وذلك مما لا يجوز . وإنما قلنا : إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة ، لأننا ما لم نعلم[7] القديم تعالى عدلا

(١) محمد ٣١ — (٢) ناقصة من س
(٣) الأنفال ٦٦ — (٤) فقالوا ، فى س
(٥) يونس ١٤ ، وفى الأصل ، فننظر — (٦) ناقصة من س
(٧) نعلم صحة ، فى س

حكيماً لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه تعالى عالم بقبح القبائح [1]واستغنائه عنها لم[1] نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالماً لذاته لم[2] نعلم علمه بقبح القبائح أجمع ، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها .

والطريقة الثانية ، هى[3] أن يقال : إن العلم قد ورد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم ، يقال جرى هذا بعلمى أى وأنا عالم به ، وكذلك فإنه يقال هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى ، أى معلومهما . وإذا ثبت هذا فقوله تعالى « **حتى نعلم المجاهدين منكم** » المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم . وقوله « **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا** » أى وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه . وقوله « **لننظر كيف تعملون** » أى يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم[4] . فهذه جملة الكلام فى أنه لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة .

الكلام فى أ
الله لا يستحـ
هـذه الصفا
لمعان قديمة

ثم إنه رحمه الله عاد إلى الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة .

والأصل فى ذلك ، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، وثبت أن[5] الصفة التى تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه المعانى مثلا لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى عالما لذاته ، قادراً لذاته ، وجب فى هذه المعانى مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلا لهذه المعانى

(١) ومستغنياً به ، فى س — (٢) لا ، فى س
(٣) ناقصة من ا — (٤) قبلكم ، فى س
(٥) بأن ، فى س

تعالى الله(١) عن ذلك (٢)علواً كبيراً(٢) ، لأن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلا لصاحبه ، وكان يلزمهم(٣) العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها ، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها .

وهذه الدلالة مبنية على أصول :

أحدها ، أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديما

والثانى ، أن الصفة التى تقع بها تقع المماثلة عند الاتفاق

والثالث ، أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات .

فأما الكلام فى أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، فهو أن المخالفة ليس بأكثر من أن لاينوب غيره منابه فيما يرجع إلى ذاته ، وهذا المعنى ثابت فى الله تعالى . فلا يخلو ؛ إما أن يكون لمجرد كونه ذاتاً ، أو لصفة من الصفات . لايجوز أن تكون المخالفة واقعة بكونه ذاتاً فقط لأن غيره من الذوات يشاركه فى ذلك . وإن(٤) كان بصفة من صفاته ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون بصفات الأفعال والمعانى ، نحو كونه محسناً ومتفضلاورازقاً ومريداً وكارها ، أو بصفة مستحقة(٥) للذات . لايجوز أن تقع المخالفة بصفات الأفعال لأن المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل ولا هذه الصفات ، فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات . وصفات الذات كونه(٦) قادراً عالمًا حياً موجوداً . ثم لايخلو ؛ إما أن تقع المخالفة بمجرد

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من ا
(٣) يكون ، فى ا
(٤) ولذا ، فى ص
(٥) يستحقها ، فى ص
(٦) عالماً قادراً ، فى ا

هذه الصفات أو بوجوبها . لايجوز أن تقع بمجردها لأن أحدنا يشارك القديم فى مجرد هذه الصفات ، فليس إلا أن تقع بوجوبها . ثم لايخلو ؛ إما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات ، أو بوجوب كل واحدة منها . لايمكن أن يقال إنها تقع بوجوب مجموعها ، لأن المخالفة إنما تقع بالوجوب وهذا(١) ثابت فى كل واحد منها ، فلم يبق إلا أن تقع بوجوب كل واحدة من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجوداً ، فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه ، وفى ذلك ماتريده لأن المرجع بالقدم ليس إلا إلى وجوب الوجود .

وأما الكلام فى أن الصفة التى تقع بها المخالفة عند الافتراق ، بها تقع المخالفة عند الاتفاق ، فالذى يدل عليه السواد، فإنه لما خالف مخالفة بكونه سواداً عند الافتراق ، ماثل(٢) مماثلة بتلك الصفة عند الاتفاق يبين . ذلك أنه لماخالف السواد البياض بكونه سواداً ، ماثل السواد بهذه الصفة ، فصح ما قلناه ،

وأما الكلام فى أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات ، فقد ذكرناه فى باب حدوث الأعراض فلا وجه لإعادته.

وإذا ثبت هذا ، فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوجب أن تكون مثلا لله تعالى ، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته ، وجب أن تكون هذه المعانى أيضاً قادرة عالمة وذلك محال ، وأن تكون بعض هذه المعانى بصفة البعض ، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى ، وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا .

(١) وذلك ، فى ص
(٢) مماثل ، فى ص

فإن قيل كيف يصبح هذا الالزام ، ولم يثبت لكم بعد أنه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته ، يوضح ذلك أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات وإن أوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، لم يوجب الاشتراك فى صفات المعانى. ألا ترى أن كل ما شارك الجوهر فى كونه جوهراً فإنما يجب أن يشاركه فى صفاته ، الذاتية ، نحو كونه متحيزاً ، ولايجوز أن يشاركه فى صفات المعانى نحو كونه متحركا وساكنا ، كذلك فى مسألتنا .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن لنا فى هذا الباب مذهبين :

أحدهما ، أن نقول إن الاشتراك فى صفة من صفات الذات ، وإن لم يوجب الاشتراك فى صفات المعانى إلا أنه يوجب الاشتراك فى صحة صفات المعانى ، حتى ما من جوهر مثلا وإلا وكما يجب أن يكون متحيزاً ، يصح أن يكون متحركا وساكناً[1] ، فهلا جوزتم أن يكون العلم مما يصح أن يعلم ويقدر ويحيا .

والطريقة الثانية ، هو أنالم نقتصر على هـذا الشق ، بل ألزمناكم الشق الثانى فقلنا : لو كان كما ذكرتموه ، لوجب أن يكون القديم تعالى مثلا لهذه المعانى ، هذا يوجب أن يكون الله تعالى بصفة العلم والقدرة والحياة تعالى الله[2] عن ذلك ، فيستغنى عن هذه المعانى فماذا تنفصلون عنه .

فإن قيل :أليس من مذهبكم أنه تعالى لايستحق كونه قديماً لذاته ، فكيف أوجبتم بالاشتراك فيه التماثل والاشتراك فى سائر صفات الذات ؟

قلنا : لنا فى هذه المسألة مذهبان :

---

(١) ساكنا ، فى ص — (٢) ناقصة من ص

أحدهما أنه تعالى يستحق هذه الصفة لذاته ، وهو مذهب أبى على .

والثانى ، أن هذه الصفة لله تعالى من مقتضى صفة ذاته ، وهو مذهب أبى هاشم .

فعلى المذهب الأول لا كلام فيه ، وعلى المذهب الثانى فالصفة المقتضاة عن صفة الذات كصفة الذات ، فإنه بها يقع الخلاف والوفاق[1] وأن بالاشتراك فيها يجب الاشتراك فى سائر صفات تلك[2] الذات .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة .

ما يدل ع
الله لا يجو
يكون عا

وهذه الدلالة مبنية على أصلين ؛ أحدهما ، هوأن هذه الصفة واجبة لله تعالى؛ والثانى، أن الصفة متى وجبت بوجوبها[3] عن العلة .

أما الذى يدل على أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، فهو أنها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة ، وهذا يوجب أن يكون القديم تعالى عالماً بعلم محدث ، وقد أبطلنا ذلك من قبل .

وأما الذى يدل على أن الصفة متى[4] وجبت استغنت بوجوبها عن العلة فصفة العلة ؛ فإنها لما كانت واجبة استغنت بوجوبها عن العلة ، فكل ما شاركها فى الوجوب وجب[5] أن يشاركها فى الاستغناء عن العلة .

فإن قيل : إنما استغنت عن العلة لا لوجوبها ، بل لاستحالة قيام العلة بالعلة ، قلنا : فكان يجب أن لا يستغنى التحيز بوجوبه عن علة ، لأنه لا يستحيل قيام العلة بالمتحيز ، وقد علم خلافه .

---

(١) أو الوفاق ، فى ص — (٢) ناقصة من أ
(٣) الصفة من أ — (٤) إذا ، فى ص
(٥) يجب ، فى ص

وبعد ، فإن هذا التعليل لا [1] يتنافى مع[1] ما قلناه ، فيعلل الحكم بهما. وفائدة التعليل أن أيهما كان[2] ثبت الحكم .

فإن قيل : هذا باطل بالصفة الصادرة عن الله نحو كونه متحركاً ، فإنها تجب ولا يستغنى عن العلة ، قلنا : هذا لا يلزمنا لوجهين ؛ أحدهما ، أن الجسم حصل متحركاً مع الجواز لا مع الوجوب بخلاف مسألتنا ، والثانى ، أن الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا جرم استغنت بوجوبها عن علة أخرى ، فقولوا مثل ذلك فى مسألتنا .

وقد تورد هذه الطريقة على وجه آخر ، فيقال : لو كان الله تعالى عالماً بعلم لكان إليه طريق ، ولا طريق إلى ذلك . فإن قال : ومن أين أنه لا طريق إليه ؟ قلنا : لأن الطريق إلى إثبات العلم وغيره من المعانى تجدد الصفة مع الجواز ، وهذه الصفة واجبة لله تعالى .

فإن قيل : ألستم قد عبتم على أبى القاسم البلخى اعتماده على هذه الطريقة فى نفى الثانى ، فكيف اعتمد نحوها ههنا ؟ قلنا : لأن الثانى يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريق إليه ، إذ الطريق إليه إنما هو فعله ، وفعله موقوف على اختياره وقصده ، بخلاف العلم لأنه علة موجبة لما هو طريق إليها ، فلا يجوز إثباته إلا وكان إليه طريق فافترقا .

تفصيل الحديث على كل صفة من صفات الله

ثم إنه رحمه الله فصّل هذه الجملة التى أجملناها وتكلم على كل واحدة بكلام يخصه .

حى لا بحياة

وجملة القول فى ذلك ، هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة ، والحياة لا يصح

(١) يتنافى ، فى ص   (٢) ناقصة من ص

الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وذلك محال .

قادر لا بقد

وكذلك الكلام فى القدرة ، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضرباً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلا[1] للأعراض ، وذلك لا يجوز .

عالم لا بعلم

وأما العلم ، فقد يسلك فيه طريقان اثنان :

أحدهما ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا ، وفى علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى ، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين ، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، وذلك محال .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين ؛ أحدهما ، هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا . وفى علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى ، والثانى ، أن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث .

أما الأول ، فالذى يدل عليه هو أنه تعالى إذا كان عالما بعلم لا بد فى ذلك العلم من أن يكون متعلقا بما تعلق به علمنا وهذا يقتضى تماثلهما . لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين ، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعا ، والشىء الواحد لا يجوز أن ينفى شيئين مختلفين غير ضدين .

فإن قيل[2] : هذا إنما كان يجب إذا حصلا لعالم واحد ، فأما إذا تغاير العالمان فلا ، قلنا : تغاير العالمين بهما لا يوجب افتراقهما إلا فى كيفية الوجوب ، والافتراق فى ذلك والاتفاق فيه مما لا حظ له فى اقتضاء الخلاف والوفاق ، ولهذا

(١) ومحلا ، فى ص   (٢) قال ، فى ص

صح وجود المختلفين فى محل واحد ووجود المثلين متغايرين ، لأنه لاتنافى بينهما ، ولا ما يجرى مجرى التنافى .

وأما الذى يدل على أن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع به الخلاف والوفاق ، والصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق ، لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق المثلين فيها ، فصح ما قلناه . وباق أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لوجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا ، وهذا يقتضى أن يكونا قديمين أو محدثين ، وذلك محال .

والطريقة الثانية ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لـكان لا يخلو ؛ إما أن يكون عالماً بعلم واحد ، أو بعلوم منحصرة ، أو بعلوم لا نهاية لها . لا يجوز أن يكون عالماً بعلوم لا تتناهى لأن وجود ما لا يتناهى محال ، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم منحصرة لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات ، ولا أن يكون عالماً بعلم واحد لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ، فيجب أن لا يكون عالماً بعلم أصلا .

فإن قيل : ومن أين أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ؟ قلنا . لأنه لو جاز أن يتعدى فى التعلق من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له وبالشىء على ماليس به كما يتعلق به كالاعتقاد ، وذلك محال .

وبعد فما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر ، وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل .

فإن قال : كيف يصح قولـكم هذا ، ومعلوم أن من عرف الفرع عرف

الأصل لا محالة ، وكذلك فمن أدرك المدركات فإنه يجب أن يعلمها كلها ، حتى لا يجوز أن يعلم البعض دون البعض وهذا ينفى ما ذكرتموه ؟

قيل له : أما الأول ، فلا يصح أن يعلم بعضها ولا يعلم البعض بأن يكون هناك لبس فلا يقدح ذلك فيما قلناه .

وقد تعلق المخالف فى هذا الباب بشبه ، وشبههم على ضربين : أحدهما ما يستدلون به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم ، والثانى ما يريدون به إبطال كلامنا فى أنه تعالى عالم لذاته حتى يبقى لهم أنه تعالى عالم بعلم .

فمن الضرب الأول قولهم : قد ثبت أنه عالم فيجب أن يكون عالماً بعلم لأن العالم من له العلم . يبين ذلك أنا لم نر فى الشاهد عالماً إلا بعلم ، فكذلك فى الغائب ، وصار الحال فيه كالحال فى الحركة ، فكما أنا لم نر فى الشاهد محتركاً(1) إلا بحركة وجب مثله أن يكون فى الغائب ، كذلك فى مسألتنا .

وربما قالوا : لما لم يجز أن يكون فى الشاهد أسود إلا بسواد ، وجب مثله فى جميع المواضع ، وكذلك فلما لم يكن الجسم فيما بيننا إلا بالطول والعرض والعمق وجب مثله فى الغائب ، كذلك يجب فى كونه تعالى عالماً ، وهذا يقتضى صحة ما قلناه .

وربما يردون ذلك على وجه آخر ، فيقولون : إن العلم علة فى كون الذات عالماً ، والعلة يجب فيها الطرد والعكس ، وهذا يوجب فى كل عالم أن يكون عالماً بعلم ، وفى ذلك ما نريده . وصار الحال فيه كالحال فى الحركة ، فكما أنها لما كانت علة فى كون الجسم متحركا ، وجب فيها الطرد والعكس ، حتى وجب فى كل متحرك أن يكون متحركا بحركة ، وأيضاً فإن السواد لما كان علة

---

(1) متحركا ، فى ص

فى كون الأسود أسود ، وجب فيه الطرد والعكس ، حتى وجب فى كل أسود أن يكون أسود بسواد ، كذلك فى مسألتنا .

وهكذا قالوا فى الجسم والفاعل على ماتقدم .

والأصل فى الجواب عن ذلك وهو أن يقال لهم : ما الدليل على أن أحدنا عالم بعلم حتى تقيموا عليه الغائب ؟

فإن قالوا : لاخلاف بيننا وبينكم فى ذلك فما وجه المنازعة ؟ قلنا: لنا فى هذه المنازعة غرض صحيح فدلوا عليه .

فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن أحدنا حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل عالماً ، والحال واحدة والشرط واحد ، ولابد من أمر مخصص له ولمكانه حصل عالماً وإلا لم يكن بأن يحصل عالماً على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم .

قلنا : هذه طريقة مرضية . إلا أن هذا غير ثابت فى حق القديم تعالى ، لأنه تعالى حصل عالماً مع الوجوب لا مع الجواز ، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه .

فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقة من له العلم ، قلنا : هذه شبهة مستقلة بنفسها فى إثبات العلم لله تعالى ، فلولا فساد الشبهة الأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها .

فإن قالوا : إن[1] العالم مشتق من العلم ، وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلم .

قلنا : هذه أيضاً شبهة مفردة يمكن أن تذكر فى إثبات العلم لله تعالى[2] والانتقال عن شبهة ذكرتموها إليها يؤذن بفساد تلك الشبهة .

(١) ناقصة من ص .

(٢) فى ص ، عبارة زائدة وهى [فلولا فساد الشبهة الأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها ، فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن العلم حقيقة من له العلم . قلنا : هذه أيضاً شبهة مفردة يمكن أن تذكر فى إثبات العلم لله تعالى] .

ثم نعود إلى الكلام على ما أورده من الشبه ، فنقول :

قولكم إنا لم نر فى الشاهد عالماً إلا بعلم فكذلك فى الغائب ، هو اعتماد على مجرد الوجود وذلك مما لا يصح فى مثل هذه المواضع . يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا فى الشاهد عالماً إلا بعلم ، فكذلك لم تجدوه إلا جسماً ذا قلب،فاحكموا بمثله فى الغائب . وأما قياسهم ذلك على المتحرك فلا يصح ، لأن الفرق بينهما هو أنه ما من متحرك شاهداً كان أو غائباً إلا وقد حصل متحركاً مع الجواز ، فلم يكن بد من إثبات حركة ، وليس كذلك فى مسألتنا ، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع الجواز حتى يجب إثبات العلم ، فالفرق[1] بينهما ظاهر .

وأما ما ذكره فى الأسود فأبعد ، لأن الحال فى ذلك إنما يختلف من حيث أن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد ، وكان السواد كالحقيقة فى ذلك ، والحقائق لا تختلف ، بخلاف مسألتنا ، فإن العلم ليس بحقيقة فى كونه عالماً .

وأما ما ذكروه فى[2] الفاعل فلا يصح أيضاً ، لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال ، حتى يقال إنه إنما يستحق تلك الحال لأمر دون أمر ، وليس كذلك فى العالم فإن له بكونه عالماً حالا . على أن وقوع الحقيقة من جهة القادر ، كالحقيقة فى كونه فاعلا ، فلذلك لم يختلف ، وكذا[3] الكلام فى الجسم .

وأما ما قالوه من أن العلم علة فى كون الذات عالماً ، والعلة يجب فيها الطرد والعكس ، وهذا يوجب فى كل عالم أن يكون عالماً بعلم ، وقياس ذلك على الحركة ، فإنها لما كانت علة فى كون الجسم متحركاً وجب فيها الطرد والعكس،

(١) والفرق ، فى ص

(٢) من ، فى ص

(٣) وكذلك ، فى ص

حتى وجب فى كل متحرك أن يكون متحركا بحركة ، قلنا : هذا الذى ذكرتموه[١] لا يصح ، لأن ذلك إنما وجب فى كون الجسم متحركاً ، لا لأن العلة يجب فيها الطرد والعكس ، بل لأنه ما من جسم إلا وقد حصل متحركاً مع جواز أن لا يحصل متحركاً ، والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من إثبات حركة ، وليس كذلك فى مسألتنا ، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل كذلك ، لأن هـذه الصفة واجبة لله تعالى ، ففارق أحدهما الآخر .

فإن قالوا[٢] : الذى يدل على ما ذكرناه ، السواد ، فإنه لما كان علة فى كون الأسود أسوداً اطرد وانعكس ، قلنا : هذا لا يصح ، لأن ذلك إنما وجب لا لأن السواد علة ، والعلة تطرد وتنعكس ، بل لأن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد فلا يختلف شاهداً وغائباً . يبين ذلك ، أن الأسود ليس بكونه أسود حال حتى يعلل بوجود السواد فيه ، فيفسد ما أورده .

ومن هذا الضرب قولهم : إن العالم لابد له من حقيقة ، فلا يخلو : إما أن تكون حقيقته ، من يصح منه إيقاع الفعل على وجه الأحكام والاتساق على ما ذكرتموه ، وذلك ليس بصحيح ، لأن أحدنا مع كونه عالماً بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق[٣] . فلم يبق إلا أن تكون حقيقته من له العلم على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، هو أن يقال لهم : هذا توصل بالعبارات إلى المعانى ، وذلك مما لا يجوز لما سنبينه من بعد .

---

(١) ذكرته ، فى ا (٢) قيل ، فى ص

(٣) عبارة [وذلك ليس بصحيح ، لأن أحدنا مع كونه عالماً بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق] مكررة فى ا .

وبعد فما أنكرتم أن حقيقة العالم من يصح منه إيقاع الفعل محكما متسقاً إذا كان قادراً عليه ، فلا يلزم على هذا فعل الغير لأنه ليس بقادر عليه ، حتى لو قدر عليه لأمكنه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق .

وبعد ، فلو كان حقيقة فى العالم : لوجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر فى الحد والمحدود ، ومعلوم أن فى الناس من يعلم العالم عالماً وإن لم يعلم العلم ، كالأصم ونفاة الأعراض وغيرهم ، فإنهم علموا العالم عالماً وإن لم يخطر ببالهم العلم .

وعلى أنهم إذا فسروا العالم بمن له العلم ، والعلم مما يوجب كون الذات عالماً ، فقد أحالوا أحد المجهولين إلى الآخر .

ومن هذا الضرب قولهم : قد ثبت أنه تعالى عالم ، والعالم مشتق من العلم ، فيجب أن يكون عالماً بعلم . وصار هذا كالضارب ، فإنه لما كان مشتقاً من الضرب ، وجب فى كل ضارب أن يكون ذا ضرب ، كذلك فى مسألتنا .

قلنا : هذا توصل بالعبارات إلى المعانى وذلك على الواجب . يبين ذلك أن الشىء يعلم أولا ثم يعبر عنه بعبارة ، وأنتم قد عكستم هذه القضية[١] .

وبعد فلو لم يخلق الله تعالى العرب ، أو خلقهم خرساً ، أليس كان يلزمكم أن تعلموه عالماً بعلم ، فبأى شىء كنتم تستدلون على ذلك والحال ما قلناه ؟ .

وبعد ، فلو كان العالم مشتقاً من العلم ، لوجب أن يسبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق ، كما فى الضارب ، فإنه لما كان مشتقاً من الضرب سبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق ، حتى ما لم نعلم وقوع الضرب من قبله لم نعلمه ضارباً ، فكان يجب مثل ذلك فى مسألتنا .

---

(١) الصفة ، فى ص

والمعلوم أنهم لا يعرفون العلم معنى يوجب كون الذات عالماً ، وإنما يستعملون هذه اللفظة فى العالم مرة ، وفى المعلوم مرة أخرى . يقولون : جرى هذا بعلمى ، أى وأنا عالم به . وربما يقولون هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى ، أى معلومهما ، فكيف يقال : إن قولنا عالم مشتق من العلم .

وبعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليهم أن يثبتوا لله تعالى علوماً كثيرة ، لأن قولنا عالم إذا أفاد العلم من طريق الاشتقاق ، فقولنا أعلم لابد من أن يفيد زيادة العلوم والقوم لا يقولون بذلك ، لأن عندهم أن الله تعالى عالم بعلم واحد .

ومنها ، هو أن قالوا إن أحدنا إذا علم القديم تعالى عالماً فلا يخلو ؛ إما أن يتعلق علم بذاته ، أو بمعنى سوى ذاته . لا يجوز أن يتعلق بذاته فقط ، لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى وإن لم يعلم كونه عالماً ، فليس إلا أنه متعلق بمعنى سوى ذاته ، وهو[1] الذى نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ؛ أن علمه هذا لا يتعلق بذاته تعالى فقط ، ولا بمعنى سوى ذاته ، وإنما يتعلق بذاته على الصفة ، كما نقوله فى علم الواحد منا بحدوث الأجسام ، لأنه لا يتعلق بذات الجسم ، فقد كان يعلم ذاته وإن لم يعلم كونه محدثاً ، ولا بمعنى سوى ذاته ، لاستحالة أن يكون المحدث محدثاً لمعنى ، لأن ذلك المعنى لو كان معدوماً والعدم بلا ابتداء ، فيلزم قدم المحدث وكذلك إن كان قديماً ، وإن كان محدثاً فقد شارك الجسم فيما له ولأجله احتاج إلى هذا المعنى ، فيجب أن يكون لمحدثاً لمعنى آخر فيتسلسل.

فإن قيل : هذا يبين أن له عز وجل بكونه عالماً حالا وصفة ، ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه ، قلنا : الدليل على ذلك ، هو ما قد ثبت أن أحدنا

(١) وهذا ، فى ا

يستحيل أن يكون عالماً بالشىء بعلم فى جزء من قلبه ، وجاهلا بذلك الشىء بجهل فى جزء آخر من قلبه ، فلولا أنهما يوجبان للجملة صفتين متضادتين وإلا لما استحال ذلك .

فإن قيل : استحالة اجتماعهما لتضادهما ، قلنا : تضادهما لا يخلو إما أن يكون على الجملة ، أو على المحل . فإن كان على الجملة فهو الذى نقوله ، وإن كان على المحل فإنما يستحيل احتماله إذا كان محله واحداً ، وههنا قد تغاير بهما المحل فيجب صحة وجودهما على الحد الذى ذكرناه ، فلما استحال ، تبينا أن ذلك من حيث يوجب كل واحد من المعنيين صفة معاكسة لما يوجبه الآخر على ما نقوله .

ومما يقولونه : إن صحة الفعل المحكم دلالة العلم ، والأدلة لا تختلف.

وجوابنا ، أنه حكم صادر عن الجملة فلا يدل على ما يختص البعض .

ومما يتعلقون به من هذا الضرب ، قولهم : إن العالم منا محتاج إلى العلم ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى العلم لمجرد هذه الصفة ، أو لجوازها . لا يجوز أن يقال إن حاجته إلى العلم لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى الجاهل، فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى ذلك لمجرد هذه الصفة ، ومجرد هذه الصفة ثابت فى القديم تعالى ، فيجب أن يكون عالماً بعلم .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها ، بل لتجددها مع جواز أن لا تتجدد ، وهذا غير ثابت فى القديم تعالى ، فلا يجب أن يكون عالماً بعلم .

ثم يقال لهم : إن الموجود منا يحتاج إلى موجود ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى هذا الموجود لمجرد الصفة ، أو لجوازها . لا جائز أن يكون احتياجه إلى ذلك لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى المعدوم فلا يحتاج إلى الموجود ،

فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى موجد يوجده لمجرد الوجود ، وهذا ثابت فى القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجد يوجده ، فكما أنهم يقولون إن الموجود منا لا يحتاج إلى موجد لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها ، بل إنما يحتاج إلى ذلك لتجدد هذه الصفة مع جواز أن لا تتجدد ، وهذا غير ثابت فى القديم تعالى ، كذلك فى مسألتنا .

فهذا هو الكلام فيما استدلوا به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم، والجواب عنه.

الضرب الثانى من شبههم على أنه تعالى عالم لذاته وقولهم أنه عالم بعلم

وأما الضرب الثانى من شبههم ، فنحو قولهم : أنه تعالى لو كان عالماً لذاته ، لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم ، لأن العلم إنما يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كون الذات عالماً ، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علماً . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه تعالى لو كان عالماً لمعنى ، لوجب فى ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب فى ذاته أن تكون بصفة العلم ، وفى ذلك ما نريده .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم الخطأ فينا ، أنا سلكنا فى قولنا أنه تعالى عالم لذاته طريقة التعليل ، وجعلنا ذاته تعالى كالعلة فى هذه الصفة ولا يحتاج إلى شىء آخر ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى قولنا فى الجوهر أنه جوهر لذاته ، على معنى أن ذاته كاف فى[1] حصول هذه الصفة[1] وأن به يقع الاستغناء عما عداه ، فكيف يصح كلامهم .

وأما قولهم : إن العلم يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كونه الذات عالماً ، حتى أنه لو لم يوجب خرج عن كونه علماً فليس بأولى من أن يعكس فيقال : إنما أوجب كون العالم عالماً لكونه علماً ، حتى أنه لو لم يكن علماً لم يكن ليوجب هذه

(١) ذلك ، ق أ

الصفة ، وهذا يقتضى أن لا تتميز العلة عن المعلل به ، ومن شأن ما نجعله علة أن يكون متميزاً من المعلل به ، بل ما قلناه أولى لأن فى هذا اتباع الصفة للعلة ، وما ذكروه اتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب .

وأما ما قالوه من أنه لو كان عالماً لمعنى لوجب فى ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب فى ذاته أن تكون بصفة العلم ، فذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل .

ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى لو كان عالماً لمعنى لكان ذلك المعنى قد أوجب الحكم لغيره وكان علة فيه ولم يلزم ذلك إذا كان عالماً لذاته ، فكيف يصلح ما ذكرتموه ، وهل هذا إلا كأن يقال : الجوهر لو كان جوهراً لمعنى ، لكان لابد لذلك المعنى من أن يكون على صفة من الصفات، لها لمكانها يوجب تلك الصفة ، فكذلك الآن وهو جوهر لذاته وجب فى ذاته أن يكون بصفة ذلك المعنى ، فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك فى مسألتنا .

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة السمع . قد تعلقوا بها قد ذكرناه ، وبعضها نذكره الآن .

فمن جملة ما لم نذكره، تعلقهم بقوله الله سبحانه: «**انزله بعلمه**»[1] وقوله تعالى[2] : «**ولا يحيطون بشىء من علمه**»[3] وقوله تعالى:[4] «**فلنقصن عليهم بعلم**» وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلمه .

وربما يستدلون بالسمع على إثبات القدرة لله تعالى، فيقولون: وإنه تعالى قال: «**والسماء بنيناها بايد (وانا لمرسلون)**»[5] أى بقوته،وقال:«**هو اشد منهم قوة**[6]» .

(١) النساء ١٦٦
(٢) ناقصة من أ
(٣) البقرة ٢٥٥
(٤) ناقصة من أ
(٥) الأعراف ٧
(٦) ناقصة من ناقصة من أ ، والآية من الذاريات ٤٧

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع ينبنى على كونه عدلا حكيما ، وكونه حكيما ينبنى على أنه تعالى عالم لذاته ، فكيف يصح ذلك ؟

ثم يقال لهم : لاتعلق لكم بالظاهر لأن هذه الباءات إنما تدخل فى الآلة كقولهم شىء برجلى ، وأجذب بيدى ، وكتبت بقلمى . وليس العلم بآلة فيما دخل فيه ، فلا يصح التعلق بظاهر الآية . وإذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا ، فنحمله على وجه آخر(1) يوافق الدلالة العقلية ،فنقول :قوله عز وجل « **انزله بعلمه**» أى وهو عالم به ،وقوله تعالى(2)« **فلنقصن عليهم بعلم** »أى ونحن عالمون به ، وقوله تعالى(3)« **ولا يحيطون بشىء من علمه** » أى معلوماته ، والعلم قد يستعمل فى العالم مرة وفى المعلوم مرة أخرى ، يقال : جرى هذا بعلمى ، أى وأنا عالم به ، ويقال: هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى أى معلومها .

وأما ماذكروه فى(4) إثبات القدرة لله تعالى فلا يصح ، لما قد تقدم من أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن .

ثم نقول : قوله تعالى « **هواشد منهم قوة** »(5) لايجوز حمله على ظاهره ، لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل فى الأجسام والله تعالى ليس بجسم ، فيجب حمله على وجه يوافق دلاله العقل، فنقول: قوله :«**هواشد منهم قوة**» المراد به وصف اقتداره وأنه أقدر القادرين .

(1) ناقصة من ا
(2) ناقصة من ا
(3) ناقصة من ا
(4) ص ، فى ص
(5) غافر ٢١

وبعد فلو صح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، لصح لنا أيضاً فنستدل بقوله تعالى « **وفوق كل ذى علم عليم** » . ووجه الاستدلال أنه تعالى لوكان ذا علم على ماذكرتموه ، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه ، لأن العليم إنما يستعمل فى مبالغة العالم ،وذلك محال ، فليس إلا أنه يستحيل أنه تعالى عالم بعلم ، فيجب أن يكون عالماً لذاته قادراً لذاته على ما نقوله .

فصل ، لما بين رحمه الله الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات ، وكيفية استحقاقه لها ، وفرغ من الكلام فى ذلك ، **تكلم فيمايجب ان ينفى عنه**

نبدأ من ذلك بكونه **غنيا** ، لأن الغرض به نفى الحاجة عن القديم تعالى

وجملة القول فى ذلك ، أن الغنى على ضربين : غنى على الإطلاق ، والآخر غنى(1) لاعلى الأطلاق . أما الغنى على الأطلاق ليس إلا الله تعالى ، وأما الذى ليس كذلك، فكالواحد منا لأنه لايستغنى مطلقاً وإنما يستغنى بهذا عن ذاك وبشىء عن شىء .

وتحرير الدلالة على أنه تعالى غنى، هو أنهحى لاتجوز عليه الحاجة فيجب أن يكون غنياً ، وهذه الدلالة مبنية على أصلين:أحدهما، هوأنه تعالى حى، وقد تقدم. والثانى، أنه لاتجوز عليهالحاجة. والذى يدل على ذلك(2) أن الحاجة إنما تجوزعلى من جازت عليه الشهوة والنفار ، والشهوة والنفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فيجب أن لاتجوز عليه الحاجة . وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً .

(1) ناقصة من ص
(2) والدليل على ذلك ، فى ص

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ، وما دليلكم عليه ؟ .

أبو هاشم والشهوة والنفار

قلنا : الدليل عليه ، ما ذكره شيخنا أبو هاشم أن أحدنا إذا أدرك ما تشتهيه النفس فإنه يزداد جسمه ويصح بدنه عليه ، ولو أدرك ما تنفر طبيعته(١) عنه فإنه يضره حتى يورثه الهزال والضعف ، وذلك دلالة دالة على أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار .

اعتراض أبي اسحق بن عياش

وقد اعترض هذه الطريقة شيخنا أبو اسحق بن عياش بأن قال : إن أحدنا قد يشتهي الطين والجبن أشد الشهوة ومع ذلك يضره غاية المضرة وينقص بدنه عليه ، وكذا الجماع فإنه تتعلق به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقه ، وعلى هذا قال فيه الأطباء ما قالوه . وبالضد من ذلك ، إنه مع نفار طبعه عن الأدوية الكريهة المرة المنفرة(٢) وكراهته لها ، قد ينتفع بتناولها أشد الانتفاع وأظهره .

إلا أن أباهاشم يمكنه الاعتذار عن ذلك، فيقول: ليست شهوة الطين والجبن بشهوة صادقة وإنما هي شهوة كاذبة ، وأما الأدوية فإنه لا يقع بها الانتفاع وصلاح البدن بل تضر نفسه وتورثه الضعف والهزال ، ثم يصح بدنه على مايتناوله من الأطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك .

إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة غير ممكن ، لأن الجسم إنما يزداد وينقص بالأطعمة والأدوية لمجرى العادة من الله تعالى ، فكيف يجعل ذلك من حكم الشهوة والنفار .

تغليب رأي أبي اسحق

والطريقة المرضية المعتمدة في ذلك ، ما ذكره شيخنا أبو اسحق بن عياش ، وهو أنه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون مشتهياً لذاته ، أو لصفة من صفاته ، أو لمعنى ، أو لفاعل(٣) . والأقسام كلها باطلة . فليس إلا أنه لا يكون مشتهياً أصلا .

(١) ينفر طبعه ، في ص   (٢) المنفرة ، في أ
(٣) بالفاعل ، في أ

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتهياً لذاته ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهيات وإلى أن يزيد فيها إلى ما لانهاية له ، لعلمه بأنه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل ، وصار الحال فيه تعالى كالحال في أحدنا إذا علم أن بحضرته بدرة ولا ضرر عليه في أخذها لا في الحال ولا في المآل ، فكما أنه يكون(١) ملجأ إلى تناولها والانتفاع بها ، كذلك القديم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى لايجوز أن يكون مشتهياً لما هو عليه في ذاته ، ولا بالفاعل .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتهياً لمعنى ؟ قلنا : لأن ذلك المعنى لايخلو ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . لايجوز أن يكون قديماً ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل ، وهذا يوجب في ذلك المعنى أن يكون مثلا لله تعالى ولا مثل له على ما نبينه إن شاء الله تعالى . وبعد ، فكان يجب أن يكون مشتهياً فيما لم يزل ، وذلك يقتضي أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهى ، وفي ذلك لزوم قدم العالم وقد دللنا على حدوثه . ولا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يجب أن يكون ملجأ إلى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل المشتهى جميعاً ، وصار الحال في ذلك كالحال فيمن يرى بدرة على خطا منه ، فإنه كما يكون ملجأ إلى تناولها ، يكون ملجأ إلى قطع تلك المسافة التي بينه وبينها ، كذلك في مسألتنا ، لو كان القديم تعالى مشتهياً بشهوة محدثة لكان يجب أن يكون ملجأ إلى تحصيل الشهوة والمشتهى، وذلك محال .

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى لايجوز أن يكون نافراً ، لأنه لو كان كذلك

(١) ناقصة من ص

لكان ، إما أن يستحقه لذاته ، وذلك يوجب أن يكون ملجأ إن أن لا يخلق شيئاً من المنفرات التي خلقها وقد عرف خلافه ، أو يستحقها لما هو عليه في ذاته أو بالفاعل ، وذلك أيضاً يوجب ما ذكرناه ، وإما أن يستحقه لمعنى ، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وذلك يقتضي أن يكون مثلا لله تعالى أو يكون محدثاً وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة .

الإلجاء

ولما عرض في الكلام الإلجاء تكلمنا عليه .

وجملة القول في ذلك ، أن الإلجاء على ضربين : أحدهما يكون بطريقة المنع ، والثاني بطريقة المنافع والمضار .

أما ما يكون بطريقة المنع ، فهو كأن يعلم أحدنا أنه إذا حاول استنزال الملك عن سريره ، أو الزنى بابنته بين يديه ، فإنه يمنع عن ذلك ويقتل دونه ، فإنه والحال هذه يكون ملجأ إلى أن لا يفعل ، وإما أن يكون ملجأ بطريقة المنافع والمضار ، فهو كأن يعلم أحدنا أن تحت قدميه كنزاً ، فإنه يكون ملجأ إلى استخراجه والانتفاع به .

ما يلزم معرفته من هذا الباب

ثم إنه رحمه الله بين في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب .

وجملة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان غنياً فيما لم يزل ، ويكون غنياً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حياً ، لأن المرجع في كونه غنياً ليس إلا إلى كونه حياً لا تجوز عليه الحاجة . فهذه طريقة القول في هذا الفصل .

فصل ، والغرض به ، الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً

ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً[١] . وقبل الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه ، نذكر حقيقة الجسم .

فاعلم أن الجسم ، هو[٢] ما يكون طويلا عريضاً عميقاً ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء ، بأن يحصل جزءان في قبالة[٣] الناظر ويسمى طولا وخطاً ، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره[٤] منضمان[٥] إليهما ، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة ، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً . هذا هو حقيقة الجسم في اللغة . والذي يدل عليه ، أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق ، وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا : هذا أجسم من ذلك ، يدل على هذا قول الفرزدق[٦] :

وأجسم من عاد جسوم رجالهم　　وأكثر إن عُدوا عديداً من الترب

وقال آخر[٧] :

لقد علم الحي من عامر　　بأن لنا ذروة الأجسم

وأنا المصاليت[٨] يوم الوغى　　إذا ما المغاوير لم تقدم

وقال يعقوب[٩] في إصلاح المنطق : تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه .

---

(١) من أهم دواعي ظهور الاعتزال الوقوف أمام من يقول بتجسيم الله ، وقد أتهم مقاتل بن سليمن المعاصر لجهم بن صفوان بأنه أول من قال بهذه الفكرة متأثراً بالاسرائيليات ، لذلك نادى جهم بن صفوان بتنزيه الله ونفي الصفات ، وعنه انتقلت الفكرة إلى المعتزلة .

(٢) ناقصة من ا　　(٣) مقابلة في ص

(٤) أو يساره ، في ا　　(٥) متصلان ، في ص

(٦) الديوان ١ : ١٤ طبعة الصاوي ١٣٥٤ ، ١٩٣٦

(٧) هو عامر بن الطفيل . لسان العرب ١٤ : ٣٦٦ المطبعة الأميرية ١٣٠٢

(٨) مصاليت ، في ص

(٩) هو يعقوب بن السكيت صاحب الألفاظ وإصلاح المنطق . متوفى سنة ٢٤٣ هـ

ولفظة أفعل إنما تستعمل فى شيئين اشتركا فى صفة من الصفات وكان لأحدهما مزية على الآخر ، ولهذا يقال العسل أحلى من الدبس لما اشتركا فى الحلاوة وكان أحدهما أشد حلاوة من الآخر ، ولا يقال العسل أحلى من الخل لما لم يشتركا فى الحلاوة أصلا . فلولا أن الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق وإلا لما استعملوا فيه[1] لفظة أفعل عند الزيادة فيه .

الخلاف فى هذه المسألة :
١ ـ من طريق المعنى
٢ ـ أو طريق العبارة

ثم إن الخلاف فى هذه المسألة لا يخلو ؛ إما أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول : إن الله تعالى جسم على معنى أنه طويل عريض عميق ، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول[2] والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ؛ وإما أن يكون عن طريق العبارة ، يجوز أن يقول : إن الله تعالى جسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يجوز عليه ما يجوز[3] على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ، ولكن أسميه جسماً لأنه قائم بنفسه .

فإن كان خلافه من هذا الوجه ، فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما[4] يكون طويلا عريضاً عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى .

وإن كان خلافه من طريق[5] المعنى ، فالكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسما لكان محدثاً ، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة .

---

(١) منه ، فى ا
(٢) ناقصة من ص
(٣) جاز ، فى ص
(٤) ناقصة من ا
(٥) جهة ، فى ص

ويمكن إيراد هذه الجملة على وجه آخر ، فنقول : لو كان الله تعالى جسماً — ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة — لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام و[1] الأجسام قديمة مثل الله تعالى ، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : دلوا على أن الأجسام متماثلة ليتم ما ذكرتم . قيل له : الدليل على ذلك ، هو أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة إذ لا واسطة بينهما ، فكان يجب افتراقهما فى صفة الافتراق فى تلك الصفة يكشف عن الاختلاف ، ومعلوم أنها لا تفترق فى صفة الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف ، فيجب أن نقضى بتماثلها .

فإن قال : ولم قلتم ذلك ، وما أنكرتم أنها افترقت فى صفة الافتراق فيها ينبئ عن الاختلاف . قلنا : لأن ما يجب لهذا الجوهر فى كل حال ، يجب لسائر الجواهر فى سائر الأحوال ، وما يجب لهذا بشرط[2] يجب لسائرها كذلك ، وما يصح على هذا الجوهر يصح على سائرها ، وما يستحيل على هذا الجوهر يستحيل على الكل ، فصح أنها لم تفترق فى صفة الافتراق فيها ينبئ عن الاختلاف .

بيان ذلك ؛ أنه لما وجب كون الجوهر جوهراً فى سائر الأحوال وجب ذلك فى الجواهر كلها ، ولما وجب كونه متميزاً بشرط الوجود وجب ذلك فى سائر الجواهر ، ولما صح كونه كائناً فى هذه الجهة بدلا من كونه كائناً فى الجهة التى هو فيها صح ذلك فى[3] كل جوهر[3] ، ولما استحال فى[4] هذا الجوهر[4] أن يكون فى هذه الجهة وفى غيرها دفعة واحدة استحال ذلك فى كل جوهر ، فصح ما قلناه : من أن الجواهر لم تفترق فى صفة الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف .

---

(١) أو ، فى ا
(٢) فى شرط ، فى ا
(٣) سائر الجواهر ، فى ص
(٤) هذه الجواهر ، فى ص

فإن قيل : أليس أن بعض الأجسام أسود وبعضها أبيض ، فكيف يصح قولكم : إنها لم تفترق فى صفة تنبىء عن الاختلاف ، وهل قضيتم باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما فى هذا الوجه ؟ قلنا : إن هذا الافتراق ليس براجع إلى الجسمين ، وإنما يرجع إلى ما يحلهما . يبين ذلك أن الأسود ليس له بكونه أسود حال ، ولا الأبيض(١) بكونه أبيض حال ، وإنما المرجع بهما إلى حلول السواد فى أحد المحلين ، والبياض فى المحل الآخر ، وهذا مما لا تأثير له فى اقتضاء الخلاف والوفاق . لولا هذا وإلا كان يجب إذا انتفى عن المحلين السواد والبياض أن يصير المحلان متماثلان بعد أن كانا مختلفين ، وذلك مستحيل .

فإن قال : أليس أن بعض الأجسام تحتمل ما لا يحتمله البعض الآخر ، فإن الحى يحتمل الحياة والجماد لا يحتملها ، والقلب يحتمل الشهوة والعلم واليد لا تحتملهما(٢) ، فكيف حكمتم بتماثلهما ؟

قيل له : إن الجسم يحتمل ما يحتمله لتحيزه ، والتحيز ثابت فى سائر الأجسام فلا جرم ما من جسم إلا ويحتمل مثل ما يحتمله الآخر ، بل عين ما يحتمله الآخر على ما نقوله فى التأليف .

فأما(٣) ما ذكرته فى الجماد والحى ، فلأن الحياة تحتاج فى الوجود إلى بنية مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس كذلك الجماد ، لا لأن المحل لا يحتملها .

وكذلك الكلام فى العلم فإنه إنما لم يصح وجوده فى اليد ، لاحتياجه فى الوجود إلى بنية مثل بنية القلب . يبين ذلك أنا لو قدرنا أن بنية اليد مثل بنية القلب ، أو الجماد مثل الحى ، لصح وجود هذه المعانى فيها .

---

(١) والأبيض
(٢) تحتملها ، فى ا
(٣) وأما ، فى ص
(٤) نجى ! فى ص

الله شىء لا كالأشياء

فإن قيل : أليس عندكم أنه تعالى شىء لا كالأشياء ، وقادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين ، فهلا جاز أن يكون جسماً لا كالأجسام ؟

قيل له : إن الشىء اسم يقع على ما يصح ما يعلم ويخبر عنه ، ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد ، لهذا يقال فى السواد والبياض أنهما شيئان متضادان . فإذا قلنا : إنه تعالى شىء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا ، لأنا لم نثبت بأول كلامنا ما نفيناه بآخره . وكذا إذا قلنا : إنه تعالى قادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين فالمراد به أنه قادر لذاته ، وعالم لذاته ، وغيره قادر لمعنى وعالم لمعنى ، وليس كذلك ما ذكرتموه ، لأن الجسم هو ما يكون طويلا عريضاً عميقاً ، فإذا قلتم : إنه جسم فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق ، ثم إذا قلتم : لا كالأجسام فكأنكم قلتم : ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، فقد نفيتم آخراً ما أثبتموه أولا ، وهذا هو حد(١) المناقضة ففارق أحدهما الآخر .

أحد ما يدل على أنه تعالى ليس جسماً

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً ، هو أنه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة ، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام ، وقد عرف خلافه .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، هو(٢) أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة : والثانى ، أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم(٣) .

أما الذى يدل على أنه تعالى(٤) لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة فهو أنه لو لم يكن قادراً بقدرة لوجب أن يكون قادراً للذات ، وصفة الذات

---

(١) ناقصة من ص
(٢) ناقصة من ا
(٣) الأجسام ، فى ص
(٤) ناقصة من ص

ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، من حيث أنها هى[1] الصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق ، وذلك يرجع إلى كل جزء منه ، فكان يجب أن يكون كل جزء منه قادراً ، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض ، وهذا يقتضى أن لا يحصل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيرة مختلفة وأن يقع بينهم التمانع ، والمعلوم خلاف ذلك .

وبهذه الطريقة يعلم أن الواحد منا لا يجوز أن يكون قادراً لذاته .

ويمكن سلوك طريقة أخرى فى الواحد منا ، فيقال[2] : إنه حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل قادراً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو القدرة ، فهذا هو الكلام فى أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة .

وأما الكلام فى أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، فهو أنه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الأجسام ، لصح منا أيضاً بما فينا من القدرة، لأن القُدر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة ، حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا وغيرها من القدر يصح ذلك الجنس بها . فيلزم فى الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد ، والمعلوم خلاف ذلك .

ومما يدل على أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ، هو أن القادر بالقدرة لا يصح منه الفعل إلا على وجه المباشرة أو التوليد ، ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين ، فليس إلا أنه لا يقدر على فعل الجسم أصلا .

---

(١) ناقصة من ا

(٢) فيقول ، فى ص

فإن قيل : ولم قلتم : إن القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل إلا على هذين الوجهين؟

قلنا : لأن الوجوه التى يصح أن يفعل عليها الفعل لا تعدو وجوهاً ثلاثة : الاختراع ، والمباشرة ، والتوليد .

أما الاختراع ، فلا شك أن القادر بالقدرة لا يقدر عليه ، لأنه إيجاد فعل متعد عنه من غير سبب ، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة ، إن لو صح ذلك لصح من أحدنا أن يمنع غيره من التصرفات من غير أن يماسه،أو يماس ما ماسه، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يفعل الجسم على وجه المباشرة ؟

قلنا : لأن المباشرة هو أن يفعل الفعل مبتدأ بالقدرة فى محلها ، فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم فى الجسم ، وذلك محال .

فإن قال[1] : لم لا يفعل الجسم بطريقة التوليد ؟ قلنا : التوليد على ضربين ، أحدهما : أن يكون متعدياً عن محل القدرة ، والآخر لا يكون متعدياً . فإن لم يتعد عن محل القدرة لزم ما ذكرناه فى المباشر ، وإن كان متعدياً عن محل القدرة فالذى يتعدى[2] به الفعل عن محل القدرة ليس إلا الاعتماد ، والاعتماد مما لا خطر له فى توليد الجسم .

فإن قال : ولم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن الاعتماد لو كان يولد الجسم لوجب إذا اعتمد أحدنا فى سمت أن يملأها جواهر وأجساماً ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : إنه يحصل عن اعتماداته الأجسام، إلا أنها تتبدد وتتلاشى فلا ترى.

---

(١) قيل ، فى ص

(٢) تعدى ، فى ص

قلنا : فيجب على هذا أن أحدنا إذا أدخل يده فى زق وسد رأسه عليها ، ثم يعتمد أن يمتلىء الزق فينتفخ كما لو نفخ فيه ، وقد عرف خلافه(١) .

فإن قيل : إن أحدنا يقدر على فعل الجسم ، غير أنه لا يتأتى منه لمنع ، وهو كون الجهات مشغولة بالجواهر ، فإن العالم ممتلىء(٢) جواهر . قلنا : لو كان الأمر كما ذكرتم(٣) لوجب أن يتعذر علينا التصرف البتة حتى لا يمكننا تحريك أيدينا ، والمعلوم خلاف ذلك فليس إلا أن فى العالم خلاء على ما نقوله .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا إنما(٤) لا يمكن فعل الجسم لمنع آخر؟ قلنا: لا منع إلا ويصح ارتفاعه ، فكان يجب صحة أن يفعل الجسم فى بعض الحالات لارتفاع ذلك المنع ، وقد عرف خلافه . فهذا هو الكلام على من خالف من جهة المعنى .

الخلاف فى المسألة من طريق العبارة

وأما من خالف من جهة العبارة ، فقال : إنه تعالى جسم على معنى أنه قائم بذاته(٥) ، فقد مر من الكلام عليه شطر ، والذى نذكره ههنا هو أنهم يستعملون من هذه اللفظة لفظة أفعل ، ولفظة أفعل إنما تستعمل فيما يقبل التزايد ، وكونه قائما بذاته مما لا يقبل التزايد لأن المرجع به إلى أنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ، وهذا نفى ، والنفى لا يصح دخول التزايد فيه ، وهذه طريقة معتمدة . والأولى من هذه الطريقة والأحسم للشغب أن نقول : إن الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولا يجوز أن يسمى بذلك إلا من كان طويلا عريضاً عميقاً ، والله تعالى ليس كذلك ، فلا يجوز وصفه به . وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة (٥) السمع والعقل(٥) .

الشبه : سمعية ، عقلية

(١) خلاف ذلك ، فى ص
(٢) ملآن ، فى ا
(٣) ذكرته ، فى ا
(٤) بنفسه ، فى ص
(٥) العقل والسمع ، فى ص

أما شبههم من جهة العقل :

قالوا : قد ثبت أنه تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا جسما ، دليله الشاهد . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إن من صح أن يعلم ويقدر مفارق لمن لا يصح أن يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض . والقديم تعالى ممن يصح أن يعلم ويقدر ، فيجب أن يكون جسما .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً يجب أن يكون جسما لعلة ، تلك العلة مفقودة فى حق القديم تعالى ، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان فى الوجود إلى محل مبنى مبنية مخصوصة ، والمحل المبنى على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسما ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته ، قادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسما .

ثم يقال لهم : الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون جسما ، يجب أن يكون ذا قلب وضمير ، وأن يكون مركباً من لحم ودم ، فقولوا مثله فى القديم تعالى ، والقوم لا يقولون بذلك .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهو أنهم قالوا : المعقول إما الجسم وإما العرض والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضا ، فيجب أن يكون جسما . قلنا : ما تعنون بالمعقول ؟ فإن أردتم المعلوم ، ففيه وقع النزاع وهلا جاز أن يكون ههنا ذات معلوم مخالف للأجسام والأعراض وهو القديم تعالى . وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده ، فهو نفس التنازع فيه أيضاً . وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسما ولا عرضاً وهو الله تعالى .

فإن قيل : إنا نعنى بالمعقول ما قد شوهد نظيره ، قلنا : وهلا جاز أن يكون

هٰهنا ذات لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى . ثم يقال لهم ألستم قد أثبتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيراً قط ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ هذا هو الكلام فى شبههم من جهة العقل .

الشبه السمعية

وأما شبههم من جهة السمع فكثيرة .

الرحمن على العرش استوى

منها : قوله تعالى « **الرحمن على العرش استوى** »[1] قالوا الاستواء إنما هو القيام والانتصاب ، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً .

والأصل فى الجواب عن ذلك أن يقال لهم : أولا إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة[2] عليها ، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع ، وما لم نعلم أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً ، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذا الا استدلال بالفرع على الأصل ؟ وذلك محال من[3] وجه آخر ، هو أنا ما لم نعلم به عالماً لذاته لا نعلمه عدلا ، والجسم يستحيل أن يكون عالماً لذاته . ثم يقال لهم : الاستواء هٰهنا[4] بمعنى الاستيلاء والغلبة ، وذلك مشهور فى اللغة . قال الشاعر :

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال آخر[6] :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاق

---

(١) سورة طه ٥
(٢) موقوف ، فى ص
(٣) ومن ، فى ص
(٤) هنا ، فى ص

فإن قالوا : إنه تعالى[1] مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنه أعظم ما خلق الله تعالى فلهذا اختصه بالذكر[2]

وقد قيل : إن العرش هٰهنا بمعنى الملك ، وذلك ظاهر فى اللغة يقال : ثل عرش بنى فلان ، أى إذا[3] زال ملكهم . وفيه يقول الشاعر :

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم   وأودت كما أودت إياد وحمير

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **ولتصنع على عينى**[4] » قالوا : فأثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون إلا جسماً .

ولتصنع على عينى

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن المراد به لتقع الصنعة[5] على علمى ، والعين قد تورد بمعنى العلم ، يقال جرى هذا بعينى أى جرى بعلمى[6] . ولولا ما ذكرناه وإلا لازم أن يكون لله تعالى عيون كثيرة ، لأنه قال : « **بأعيننا** » والمعلوم خلاف ذلك .

وقد تعلقوا بقوله تعالى[7] « **كل شىء هالك الا وجهه** » قالوا: فأثبت لنفسه الوجه ، وذو الوجه لا يكون إلا جسما .

كل شىء هالك إلا وجهه

وجوابنا عن هذا ، أن المراد به كل شىء هالك إلا ذاته أى نفسه ، والوجه بمعنى الذات مشهور فى اللغة ، يقال : وجه هذا الثوب جيد ، أى ذاته جيدة . وبعد ، فلو كان الأمر[8] على ما[9] ذكروه ، للزم أن[9] ينتفى كل شىء منه إلا الوجه[9] ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

---

(١) ناقصة من ص
(٢) لذكر ، فى ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) لتصنع فى ا
(٥) الصنيعة، فى ا
(٦) وأنا أعلم ، فى ص
(٧) ناقصة من ا
(٨) كما فى ص
(٩) يقتضى أن كل شىء منه هالك الا الوجه ، فى ص

لما خلقت بيدى

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى : « **لما[1] خلقت بيدى استكبرت[2]** » . قالوا : فأثبت لنفسه اليدين ، وهذا يدل على كونه جسماً .

والجواب عنه أن اليد ههنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال : مالى على هذا الأمر يد ، أى قوة . فإن قالوا فما وجه التشبيه إذاً ؟ قلنا : إن ذلك مستعمل فى اللغة ، قال الشاعر[3] :

فقالا شفاك الله والله مابنــا لما حملت منك الضلوع يدان

على أمن عادتهم وضع المثنى مكان[3] المفرد ، وعلى هذا قال الشاعر[4] :

فإن بخلت سدوس بدرهميها فإن الريح طيبـة قبول

وقال أبو وهب ، الوليد بن عقبة :

أرى الجزار يشحذ شفرتيه إذا هبت رياح أبى عقيل

وإنما أراد شفرته ، ولـكن ثنى .

بـل يـداه مبسوطتان

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **بل يداه مبسوطتان** » قالوا : فأثبت لنفسه اليد وذو[5] اليد لايكون الا جسما .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن اليد ههنا بمعنى النعمة ، وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال : لفلان على منة ، أى منة ونعمة . فإن قيل فما معنى التثنية ؟ قلنا : قد أجبنا عن ذلك .

ياحســرتا على ما فرطت فى جنب الله

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله** » قالوا : وذو الجنب لايكون إلا جسما .

---

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من س
(٣) أو « مقام
(٣) الشاعر هو عروة بن حزام . انظر ذيل الأمالى ١٩٩
(٤) الشاعر هو الأخطل ! . انظر طبقات فحول الشعراء ٤٠٢
(٥) ناقصة من س

والجواب عنه ؛ أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة ، وذلك مشهور فى اللغة . وعلى هذا يقال : ا كتسب[1] هذا الحال فى جنب فلان ، أى فى طاعته وخدمته .

والسموات مطويات

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **والسموات مطويات بيمينه** » قالوا[2] : وذو اليمين لايكون إلا جسما .

وجوابنا أن اليمين بمعنى القوة ، وهذا كثير ظاهر فى اللغة ، وعلى هذا قال الشاعر[3] .

رأيت عرابة الأوسى يسمو إلى العلياء منقطع القرين
إذا ماراية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

يوم يكشف عن ساق

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **يوم يكشف عن ساق[4]** » قالوا وذو الساق لا يكون إلا جسما .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه لايقر لـكم بالظاهر لأنه لم يضف الساق إلى نفسه ، فنقول : المراد به الشدة ، يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جرياً[5] على عادة العرب ، فهو بمنزلة قولهم قامت العرب على ساقها .

وجاء ربك

وقد تعلقوا بقوله تعالى « **وجاء ربك[6]** » قالوا : فالله تعالى[7] وصف نفسه بالمجىء ، والمجىء لا يتصور إلا من الأجسام .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم فى حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، كما قال عزوجل :

---

(١) كسب ، فى س
(٢) فقالوا فى س ، والآية « والسموات » من الزمر ٦٧
(٣) هو الشماخ بن ضرار ، انظر الديوان ٩٦ — ٩٧
(٤) القلم ٢٤
(٥) ناقصة من ا
(٦) الفجر ٢٢
(٧) سبحانه فى س ، والآية « وجاء ربك » من الفجر ٢٢

«واسأل القرية»(١) يعنى أهل القرية. وقال فى موضع آخر: **«إنى ذاهب إلى ربى»**(٢) أى إلى حيث أمرنى ربى .

ما يلزم المكلف معرفته

ثم إن رحمه الله بين ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك ، أن الذى يلزمه أن يعلم ، أنه تعالى لم يكن جسما فيما لم يزل ، ولا يكون كذلك(٣) فيما لا يزال ، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال .

والذى يدل على ذلك ، هو أن ما دل على استحالة كونه جسما الآن ثابت فى جميع الحالات(٤) فيجب استحالة كونه جسما فى سائر الحالات فهذه طريقة القول فى ذلك .

فصل ، لما بين رحمه الله الكلام فى أنه تعالى(٥) لا يجوز أن يكون جسما(٥) بين **استحالة كونه عرضا** ، ونحن نبين أولا **حقيقة العرض** .

حقيقة العرض فى اللغة

اعلم أن العرض فى أصل اللغة هو ما يعرض فى الوجود ولا يطول لبثه سواء كان جسما أو عرضاً ، ولهذا يقال للسحاب عارض ، قال الله تعالى : « **هذا عارض ممطرنا** (٦)» أى ممطر نا ، ولابد من هذا التقدير لأن صفة النكرة نكرة ، وقيل : الدنيا عرض حاضر يأكل منه(٧) البر والفاجر ، هذا فى أصل اللغة .

فى الاصطلاح

وأما فى الاصطلاح ، فهو ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام ، وقولنا(٨) ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام ،

(١) يوسف ٨٢
(٢) ٩٩ الصافات
(٣) جسماً ، فى س
(٤) الأحوال ، فى س
(٥) ليس بجسم ، فى س
(٦) الأحقاف ٢٤
(٧) منها ، فى أ
(٨) ما ، فى أ

احتراز عن الأعراض الباقية فإنها تبقى ، ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر لأنها تنتفى بأضدادها ، والجواهر والأجسام باقية ثابتة .

وإذ قد عرفت هذا ، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً هو أنه لو كان كذلك ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون شبيهاً بالأعراض جملة وذلك يقتضى كونه على صفات متضادة وذلك محال ، أو يكون شبيهاً ببعضها دون بعض وذلك يقتضى أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلها أو هى قديمة مثل الله تعالى ، وكلا القولين فاسد لأنا قد بينا قدم القديم وحدوث الأعراض .

وإن شئت قلت : الأعراض على ضربين : باق ، وغير باق . ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قد مر من قبل ، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شىء منها إلا وهو مختص بحكم ، وذلك الحكم مستحيل على الله(١) تعالى .

وإن شئت ، قلت : الأعراض على ضربين : مدرك ، وغير مدرك . لا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سنبينه من بعد إن شاء الله تعالى ، ولا أن يكون من قبيل ما لا يدرك لأنه ما من شىء منها إلا وهو مختص بحكم ، ذلك الحكم مستحيل على الله تعالى .

وإن شئت ، قلت: الأعراض على ضربين : علة، والآخر ليس بعلة ، والقديم تعالى لا يجوز أن يكون من قبيل العلل لما بيناه من قبل ، ولا أن يكون من القبيل الآخر، لأنه ما من شىء منها إلا وهو مختص بصفة، تلك الصفة مستحيلة على الله(٢) تعالى .

(١) القديم ، فى س
(٢) القديم ، فى س

وتحقيق ذلك، أن يقال: قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن الله تعالى قديم، فكيف يكون عرضاً؟ وذكر السيد الإمام[١] أن[٢] أن هذا الجنس ليس بمعتمد.

ما يلزم المكلف معرفته

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة القول فيما[٣] يلزم ذلك، أن يعلم أن الله تعالى لم يكن عرضاً فيما لم يزل، ولا يكون عرضاً فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال. والذى يدل على ذلك، أن ما دل على استحالة كونه عرضاً الآن ثابت فى جميع الأحوال، ولا[٤] يجوز أن يكون عرضاً فى وقت من الأوقات فهذه طريقة القول فيه.

نفى الرؤية

فصل، فى نفى الرؤية[٥]

ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية.

وهذه مسألة خلاف بين الناس. وفى الحقيقة، الخلاف فى هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء،[٦] الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية، فأما المجسمة فهم

(١) هو الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الأملى المتوفى سنة ٤١١ هـ. كان من تلاميذ قاضى القضاة، أنظر المقدمة

(٢) بأن، فى ص

(٣) ما، فى ا

(٤) فلا، فى ص

(٥) موضوع الرؤية من مواضيع الخلاف بين مفكرى الإسلام. ويتعلق بمشكلة التجسيم وهل نثبت لله جهة ومكاناً ويداً ووجهاً. فقد ذهبت الرافضة إلى أن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل. وقالت المشبهة والكرامية إن الله جسم لا كالأجسام الحادثة ونسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية، وكذلك نسبوا إليه إلى أنه فى جهة معينة وهى العرش، ومن قال مثل هذا الكلام فإنه يجيز رؤية الله فى كل آن. وقال الأشعرى بجواز رؤية الله وأثبت لله وجهاً ويداً وعينين لا تعرف كيفيتهما ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا المعنى، بينما فعل ذلك الرازى إذ فسر الوجه بالذات (لوامع البينات ٢٦٠). أما المعتزلة فقد نفوا رؤية الله فى الآخرة أو الدنيا. كما رفضوا أخذ الآيات الواردة فى الوجه واليد والاستواء والجنب على معناها الظاهرى وأولوها. وهذا يتفق مع تنزيههم الله عن كل معنى من معانى التشبيه أو التجسيم.

(٦) ناقصة من ص

يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسما لما[١] صح أن يرى[١]، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسما لصح أن يرى، والكلام معهم فى هذه المسألة لغو.

يصح الاستدلال بالسمع والعقل فى

ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً، لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن. ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حياً، لما لم تقف[٢] صحة السمع عليها، يبين ذلك، أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيما، وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم نكفر من خالفنا فى هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضى جهلا بذاته ولا بشىء من صفاته. ولهذا جوزنا فى قوله تعالى «**رب ارنى انظر اليك**»[٣] أن يكون سؤال موسى عليه السلام سؤالا[٤] لنفسه، لأن المرئى ليس له بكونه مرئياً حالة وصفة. وعلى هذا لم نجهل شيخنا أبا على بالأكوان حيث قال إنها مدركة بالبصر.

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم أنه رحمه الله بدأ بالاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى «**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**»[٥] ووجه الدلالة فى الآية، هو ما قد ثبت من أن الأدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، وتمدح فى ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى فى حال من الأحوال.

فإن قيل: ولم قلتم إن الادراك إذا اقترن[٦] بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟ قلنا: لأن الرائى ليس بكونه رائياً حالة زائدة على كونه مدركاً، لأنه لو كان

(١) رؤى، فى ص

(٢) تكن تقف، فى ص

(٣) الأعراف ١٤٣

(٤) ناقصة من ص

(٥) الأنعام ١٠٣

(٦) قرن، فى ا

أمراً زائداً عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة . فقد يذكر ويراد به البلوغ ، يقال: أدرك الغلام أى بلغ الحلم؛ وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع ، يقال : أدرك الثمر إذا أينع؛ فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية على ماذكرناه ، وصار الحال فيه كالحال فى السكون فإنه إذا قرن(١) بالنفس لا يحتمل إلا العلم ، وإن احتمل بإطلاقه شيئاً آخر .

يبين ما ذكرناه ، أنه لا فرق بين قولهم أدركت ببصرى هذا الشخص وبين قولهم رأيت(٢) ببصرى هذا الشخص ، ورأيت ببصرى هذا الشخص ، أو أبصرت ببصرى هذا الشخص ، حتى لو قال أدركت ببصرى وما رأيت ، أو رأيت(٣) وما أدركت ، لعد مناقضاً . ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة ، أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معاً ، حتى لو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام ، وبهذه الطريقة نعلم اتفاق الجلوس والقعود فى الفائدة وغيرها من الأسامى .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن من علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معاً ، ومعلوم أن الإرادة والمحبة واحدة ثم يستعمل(٥) أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، فيقال : أحب جاريتى ولا يقال : أريدها ، قلنا : كلامنا فيما إذا استعملا حقيقة ، وهذا فقد استعمل(١) مجازاً ،

(١) قيد ، ف س
(٢) أنست ، ف س
(٣) أنست ، ف س
(٤) استعمل ، ف س
(٥) يستعمل ، ف س

وحقيقته أحب الاستمتاع بها ، فلا جرم يجوز أن يقول : أريد الاستمتاع بها ، وصار الحال فيما ذكرناه كالحال فى الغائط فإنه المكان المطمئن فى الأصل ، ثم يتجوز به فى الكناية عن قضاء الحاجة ، ولا يستعمل بدله المكان المطمئن فى الكناية عن قضاء الحاجة لما كان ذلك الاستعمال على سبيل التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة ، كذلك ههنا .

فإن قيل : أليس أنهم يقولون : أدركت ببصرى حرارة الميل، فكيف يصح قولكم : أن الإدارك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ؟ قلنا : ليس هذا من اللغة فى شىء . وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى(١) ليصحح مذهبه به ، إذ لم يرد فى كلامهم لا المنظور ولا المنثور .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامى أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه ، كقولهم مشيت برجلى وكتبت بقلمى . والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه فى ذلك ، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك . ألا ترى أن البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس ، كذلك كان يجب مثله فى مسألتنا .

على أنا لم نقل : إن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية ، حتى(٢) يكون هذا نقضاً لكلامنا ، وإنما قلنا : إنه إذ اقترن(٣) بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، فلا يتوجه هذا على ما قلناه .

فإن قيل : ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح ؟ قلنا : لأن سياق الآية يقتضى ذلك ، وكذلك ما قبلها وما بعدها ، لأن جميعه فى مدائح الله تعالى ،

(١) يقصد الإمام الأشعرى
(٢) فتى ، ف ا
(٣) قرن ، ف ا

وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا : فلان ورع تق نق الجيب مرضى الطريقة أسود يأكل الخبز يصلى بالليل ويصوم النهار ، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير فى المدح .

يبين ذلك ، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصاحبة الولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويَرى . وبعد ، فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلك ، وإنما الكلام فى جهة المدح .

الأقوال فى التمدح بعدم الرؤية

فنهم من قال : إن التمدح هو بأن القديم[1] عز وجل[1] لا يرى لا فى الدنيا لا فى الآخرة على ما نقوله ، ومنهم من قال إن التمدح[2] هو بأن[2] لا يرى فى دار الدنيا ، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى . فصح أن الآية واردة مورد التمدح على ما ذكرناه ، ولا تمدح إلا من الجهة التى نقولها .

التمدح لا يقع لكونه لا يرى وإنما لانضمام شىء آخر هو البينونة

فإن قيل : وأى مدح فى أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثير من الموجودات ؟ قلنا : لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائياً ولا يرى ، ولا يمتنع فى الشىء أن لا يكون مدحاً ثم بانضمام شىء آخر إليه يصير مدحاً ، وهكذا فلا مدح فى نفى الصاحبة والولد مجرداً ، ثم إذا انضم إليه كونه حياً لا آفة به صار مدحاً . وهكذا فلا مدح فى أنه لا أول له ، فإن المعدومات تشاركه فى ذلك ، ثم يصير مدحاً بانضمام شىء آخر إليه وهو كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً موجوداً ، كذلك فى مسألتنا .

---

(١) تعالى ، فى ص (٢) فى الآية فى أنه ، فى ص

وحاصل هذه الجملة ، أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات ، والبينونة لا تقع إلا بما نقوله ، لأن الذوات على أقسام : منها ما يَرى ويُرى كالواحد منا ، ومنها ما لا يَرى ولا يُرى كالمعدومات ، ومنها ما يُرى ولا يَرى كالجماد ، ومنها ما لا يُرى ويَرى كالقديم سبحانه[1] وتعالى . وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله : وهو يُطعِم ولا يُطعَم .

فإن قيل : إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح ، كيف يصير مدحاً ؟ قيل له : لا مانع من ذلك ، فمعلوم أن قوله عز وجل **«لا تأخذه سنة ولا نوم»** بمجرده ليس بمدح ، ثم صار مدحاً لانضمامه إلى قوله « **الله لا إله إلا هو الحى القيوم**[2] » ، وكذلك فقولنا فى الله تعالى أنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا ضممنا إليه القول بأنه لا ابتداء له صار مدحاً ونظائر ذلك أكثر من أن يذكر فالمنكر له متجاهل .

فإن قيل : فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحاً بانضمامه إلى غيره لكان لا يمتنع أن يصير الجهل مدحاً بانضمامه إلى الشجاعة وقوة القلب ، حتى يحسن أن يمدح الواحد[3] الغير بأنه جاهل قوى القلب شجاع . قيل له : إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا ، جاهل وعاجز وما شاكلها ، لا تختلف فائدته ، ولا تتغير حاله لا بالانضمام ولا عدم الانضمام ، بل يفيد النقص[4] بكل حال سواء ضم إلى غيره أو لم يضم ، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص ، فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحاً بغيره على ما ذكرناه .

فإن قيل: فجوزوا أن يصير قولنا أسود مدحا ، بأن ينضم إليه قولنا عالم ،

---

(١) ناقصة من ص (٢) ناقصة من ص

(٣) الذم ، فى ص (٤) البقرة ٢٥٥

ومعلوم أن ذلك لايصير مدحا لما لم يكن مدحا فى نفسه ، فإذا لم يجز أن يصير مدحا ، فكذلك لا يجوز فى قوله تعالى « **لا تدركه الأبصار** » أن يصير مدحاً بأن ينضم إليه قوله « **وهو يدرك الأبصار** » قيل له : إنا لم نقل : إن ماليس بمدح إذا انضم إلى ماهو مدح صار مدحا،على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ماهو مدح وحصل بمجموعهما البينونة صار مدحا ، ولم تحصل البينونة بانضمام قولنا أسود إلى قولنا عالم ، بخلاف مسألتنا ، لأنه حصل ههنا بينونة على الوجه الذى ذكرناه .

فإن قيل : وما وجه البينونة ؟ قلنا : وجه البينونة هو أنه يرَى ولا يُرَى .

فإن قيل : هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادراً على أن يمنعنا من رؤيته ؟ قلنا : هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسرين ، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسداً . وبعد ، فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها ، فلا يجوز .

يبين ذلك ، أن أحدنا إذا قال : فلان لا يرى ، فإنه لا يقتضى كونه قادراً على أن يمنع من رؤيته ، لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها ، فكيف يصح ما ذكر .

فإن قيل : ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات ؟

قلنا : لأن المدح على قسمين ؛ أحدهما ، يرجع إلى الذات والآخر ، يرجع إلى الفعل. وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين ؛ أحدهما، يرجع إلى الإثبات ، نحو قولنا قادر عالم حى سميع بصير . والثانى ، يرجع إلى النفى ، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن . وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضاً : أحدهما ، يرجع إلى الإثبات ، نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل والثانى ، يرجع إلى النفى ، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب .

إذا ثبت هـذا ، فالواجب أن ننظر فى قوله « **لا تدركه الأبصار** » من أى القبيلين هو . لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلا حتى لا يرى ، وليس يجب فى الشىء إذا لم يرى أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيراً من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمراً من الأمور كالمعدومات وككثير من الأعراض ، والشىء إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه فى ذاته ، لا لأنه يفعل أمراً من الأمور ، وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته على ما نقوله .

فإن قيل : ولم قلتم:إن ما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً[١]، قيل له : لأنه لو لم يكن إثباته نقصاً لم يكن نفيه مدحاً . ألا ترى أن نفى السنة والنوم لما كان مدحاً كان إثباته نقصاً، حتى لوقال أحدنا: إنه تعالى ينام، كان هذا أيضاً نقصاً . وبعد ، فإنه تعالى إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه فى ذاته ، فلو رئى وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه فى ذاته ، فكان نقصاً .

فإن قيل وأى نقص فى أن يرى القديم تعالى ، وما وجه النقص فيه ؟ قلنا : لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلا ، بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى يمدح بنفى الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته ، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحاً يرجع إلى الذات[٢] كان إثباته نقصاً ، كفى .

فإذا أردت التفصيل فلأن فيه انقلابه وخروجه عما هو عليه فى ذاته .

فإن قيل : وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى«**لاتدركه الأبصار**» أى لا تحيط به الأبصار ؟ ونحن هكذا نقول . قلنا : الإحاطة ليس هو بمعنى الادراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها،ألا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون:

---

(١) ونقصاً ، فى س

(٢) ذاته ، فى س

أدركها أو[١] أدركُ بها ، وكذلك يقولون : عين الميت أحاطت بالـكافور ولا يقولون أدركته . وبعد ، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين ، فلا يقبل . على أنه كما لا تحيط به الأبصار فـكذلك لا يحيط هو بالأبصار ، لأن المانع عن ذلك فى الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور فى الآية على الإحاطة لهذه الوجوه .

فإن قيل : لا تعلق لـكم بالظاهر ، لأن الذى يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه ، ونحن كذلك نقول . قيل له : إنه تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه ، فلا بد من أن يحمل على وجه يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات حتى يدخل فى باب التمدح . ولا تقع البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذى قد ذكرتموه ، لأن الأبصار كما لا تراه فـكذلك لا ترى غيره .

وبعد ، فإن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة . ألا ترى أنهم يقولون: مشت رجلى ، وكتبت يدى ، وسمعت أذنى ، ويريدون الجملة . وعلى هذا المثل السائر ، يداك أوكتا وفوك نفخ .

ثم إن لتعليق الشىء بما هو آلة فيه فائدة ظاهرة ، لا تحصل تلك الفائدة إذا علقت بالجملة. بيان ذلك ، أن أحدنا إذا قال كتبت، يحتمل أن يكون قد كتبه بنفسه ، ويحتمل أن يكون قد استكتب غيره ، وليس كذلك كتبت بيدى ، ومشيت رجلى ، فإنه لا يحتمل ذلك .

وبعد ، فإن هـــذا تفسير بخلاف تأويل المفسرين ، فإن المفسرين من لدن الصحابة إلى يومنا هذا ، على أن المراد بالإبصار المبصرون ، إلا أنهم اختلفوا ؛

(١) و ، فى س

فمن قائل إنه لا يدركه المبصرون فى دار الدنيا ، ومن قائل لا يدركه المبصرون فى حال من الأحوال ، وكل تأويل بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى يكون بخلاف فتوى المفتين .

فإن قيل : لو كان المراد بقوله تعالى لا تدركه الأبصار ، المبصرون ، لوجب مثله فى قوله « **وهو يدرك الأبصار** » أن يكون المبصرين ، ليـكون النفى مطابقاً للاثبات ، وهذا يقتضى أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين ، وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصراً ، فإنما يرى ماتصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن تُرى، لما قد بينا أنه يمدح بنفى الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته ، وما كان نفيه نفياً راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقصاً . والنقص لا يجوز على الله تعالى .

وبعد ، فإن المراد بقوله « **لا تدركه الأبصار** » المبصرون بالأبصار ، فـكذلك فى قوله وهو يدرك الأبصار ، فيجب[١] أن يكون هذا هو المراد ليـكون النفى مطابقاً للاثبات ، والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار ، فلا يلزم ما ذكرتموه .

وبعد ، فلا يجوز من الله تعالى أن يجمع بينه وبين غيره فى الخطاب ، بل يجب أن يفرد بالذكر تأديباً لنا وتعليما للتعظيم . [٢]وعلى هذا[٢] فإن أمير المؤمنين عليه السلام لـما سمع خطيباً يقول من أطاع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى ، قال[٣] ليس خطيب القوم أنت ، هلا قلت ومن يعصى الله ورسوله فقد غوى . فنهى عن الجمع بين الله ورسوله فى الذكر إعظاماً وإجلالا لله جل ذكره .

(١) يجب ، فى س
(٢) ولهذا ، فى س
(٣) فقال له ، فى س

بين العام والخاص في مجال التدليل على رؤية الله أو عدمها

فإن قيل : قوله تعالى « **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** » عام في دار الدنيا ودار الآخرة وقوله « **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** »[1] خاص في دار الآخرة ، ومن حق العام أن يحمل على الخاص ، كما أن من حق المقيد[2] أن يحمل على المقيد .

وربما يستدلون بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى في دار الآخرة .

وجوابنا ، أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه ، وهذه الآية لاتحتمل التخصيص ، لأنه تعالى يمدح بنفي الرواية عن نفسه مدحاً راجعاً[4] إلى ذاته ، وما كان نفيه مدحاً راجعاً[4] إلى ذاته كان إثباته نقصاً ، والنقص لايجوز على الله تعالى على وجه . وبعد ، فإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات ، وليس في الآية ما يقتضي ذلك ، لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية . هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه .

فأما إذا استدلوا به ابتداء ، فالكلام عليه أن يقال لهم : ماوجه الاستدلال بالآية ؟ فإن قالوا : إنه تعالى بين أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه والنظر هو[5] بمعنى الرؤية ، قلنا : لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم : كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، ومعلوم أنهم يقولون : نظرت إلى الهلال فلم أره ، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ، ونزل منزلة قول القائل : رأيت الهلال وما رأيت . وهذا[6] متناقض فاسد .

---

(١) القيامة ٢٣
(٢) المطلق ، في س
(٣) يرجع ، في س
(٤) يرجع ، في س
(٥) ناقصة من أ
(٦) وذلك ، في س

وبعد ، فإنهم يجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون : نظرت حتى رأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان أحدهما[1] بمنزلة أن يجعل الشيء غاية لنفسه وذلك لايجوز ، ولذلك لايصح ان يقال : رأيت حتى رأيت .

وبعد ، فإنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت ، وهذا لايستقيم .

وبعد ، فإنهم ينوعون النظر فيقولون : نظرت نظر راض ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شزر[2] وعلى هذا قال الشاعر :

نظروا إليك بأعين مزورة[4] نظر التيوس إلى شفار الجازر

وقال آخر[5] :

تخبرني العينان ما الصدر كاتم وماجن[6] بالبغضاء والنظر الشزر

وأيضاً فإنهم يقولون في تفسير الأقبل ، وهو الأحول ، وهو الذي إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك ، فلو كان النظر هو الرؤية ، لكان تقديره : هو الذي إذا رآك كأنه يرى غيرك ، وهذا لا يستقيم .

وبعد ، فإنا نعلم ضرورة كون الجماعة ناظرين إلى الهلال ، ولا نعلم كونهم رائين له ضرورة ، ولهذا يصح أن نسأل عن ذلك ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك .

---

(١) ناقصة من س
(٢) سرور ، في س
(٣) محمرة في أ
(٥) نسبه اللسان لسويد بن عمير . انظر اللسان مادة جنن .
(٦) ولا جن ، في س أ

ويدل على ذلك أيضاً،قوله تعالى **«وتراهم ينظرون اليك وهم لايبصرون»**[1] أثبت النظر ونفى الرؤية ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام ، ويتنزل منزلة قول القائل يرونك ولا يرونك ، وهذا خلف من الكلام.

فإن قيل : إن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام ، قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه .

وحاصل هذه الجملة ، أن النظر من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السماع ، والذوق من إدراك الطعم ، والشم من إدراك الرائحة .

فإن قيل : النظر إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكرتموه ، فأما إذا علق بالوجه فلا[2] يحتمل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر . وربما يقولون : إن النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية .

قلنا : ما ذكرتموه أولاً مما لا نسلمه ، فما دليلكم عليه ؟

فإن قالوا : الدليل عليه، هوأن الآلة التى يرى بها الشىء فى الوجه ، فيجب فى النظر إذا علق به أن لا يحتمل إلا الرؤية ، لأنه لو لم يكن كذلك لا يثبت لتعليقه به فائدة ، قلنا : لو وجب صحة ما ذكرتموه من حيث أن الآلة التى يرى بها الشىء فى الوجه،لوجب صحة أن يقول القائل ذقت بوجهى ويريد به أدركت الطعم ، لأن آلة الذوق فى الوجه ، وهكذا فى قوله شممت بوجهى ، وقد عرف خلافه .

(١) الأعراف ١٩٨
(٢) فإنه لا ، فى س

وأما ما قالوه من أن النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية فسنتكلم عليه إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : النظر المذكور فى الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية ؟

قيل له : قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضره لثواب ربها منتظرة ، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى « **فنظرة الى ميسرة** »[1] أى فانتظار ، وقال [2]جل وعز[2] فيما حكى عن بلقيس « **فناظرة بم يرجع المرسلون** »[3] أى منتظرة .

وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم[4] ولى ... فإن غـداً لناظره قريب

أى لمنتظر

وقال آخر :

وإن امرأ يرجو السبيل إلى الغنى ... بغيرك عن حد الغنى حد جاير

تراه على قرب وإن بعد المدى ... بأعين آمال إليك نواظر

وقال آخر[5] :

وجـوه يوم بدر ناظـرات ... إلى الرحمن يأتى بالخلاص

وقال الخليل : إنمايقال أنظر إلى الله تعالى وإلى فلان من بين الخلائق، أى أنتظر خيره ثم خير فلان .

فإن قيل : النظر إذا عدى بإلى كيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ؟

(١) البقرة ٢٨
(٢) عز وجل ، فى س
(٣) النمل ٣٥
(٤) البيت ، فى الأصل
(٥) هو ، حسان بن ثابت

قلنا : كما قال [1]الله تعالى[1] « فنظرة الى ميسرة » ، ذكر النظر وعداه بإلى وأراد به الانتظار ، كما يقول العرب على ما قاله الخليل :

إني إليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير إلى الغنى الموسر

فإن قيل : النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى فكيف[2] يراد به الانتظار ؟

قلنا : إن ذلك غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرحمن يأتي بالخلاص

على أن إلى في الآية على ما قيل ، هو حرف الجر ولا حرف البعدية ، وإنما هو واحد الآلاء التي هي النعم ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة ، ونعمه مترقبة .

وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله البصري ، بأن النظر إذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يعدى بإلى ، فكذلك إذا كان الانتظار لا يمتنع أن يعدى بإلى لأن المجازات يسلك بها مسلك الحقائق ، وهذا إشارة إلى أن النظر بمعنى الانتظار مجاز وحقيقته تقليب الحدقه ، وليس كذلك ، لأن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة على ما مر .

وبعد ، فلو جاز أن يعلق النظر بالدين ويراد به الانتظار ، لجاز أن يعلق به الوجه أيضاً ويراد به الانتظار ، ومعلوم أنهم يعلقون النظر بالعين [3]ويعدونه بإلى[3] ويريدون به الانتظار .

وعلى هذا قال الشاعر :

تراه على قرب وإن بعد المدى ... بأعين آمال إليك نواظر

(١) ناقصة من ا
(٢) كيف ، ف ا
(٣) ناقصة من ص

على أن الوجه ههنا ليس بمقصود ، وإنما المقصود صاحب الوجه [1]قال الله تعالى[1] « ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة » ومعلوم أن الوجوه لا تظن وإنما أصحاب الوجوه يظنون .

هذا هو التأويل الأول والكلام عليه .

وأما التأويل الثاني ، فهو أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة ، فكأنه تعالى قال « وجوه يومئذ ناظرة » ذكر نفسه وأراد غيره ، كما قال في موضع آخر « واسأل القرية » أي أهل القرية ، وقال « اني ذاهب الى ربي » أي إلى حيث أمرني ربي ، وقال « وجاء ربك » أي وجاء أمر ربك ، وقال عنترة[2] :

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك ... إن كنت جاهلة بما لم تعلمي

أي أرباب الخيل ، وقال آخر :

سل الربع أني يممت أم مالك ... وهل عادة للربع أن يتكلما

وكلا التأويلين[3] مرويان عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وعن عبد الله بن عباس ، وجماعة من الصحابة والتابعين .

قالوا على التأويل : إن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة فكيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ، لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدي إلى التنغيص والتكدير ، حتى يقال في المثل : الانتظار يورث الاصفرار ، والانتظار[4] الموت الأحمر . وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

(١) في قوله تعالى ، في ص . والآية من سورة القيامة ٢٤
(٢) زهير ، في ص . والصحيح أنه عنترة انظر ديوان عنترة ص ٢٢١
(٣) التأويلان ، في ا
(٤) الانتظار . في ا

وجوابنا أن الانتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ماينتظره إليه ، أو يكون فى جنس ولا يدرى متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون فى غم وحسرة ، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون فى غم وحسرة ، خاصة إذا كان فى[1] حال انتظاره فى أرغد عيش وأهناه . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها ، وينتظر لونا آخر ويتيقن وصوله إليه ، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير ، بل يكون فى سرور متضاعف ، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال .

الأدلة العقلية

ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدل بالأدلة العقلية.

دليل المقابلة الرؤية بالحاسة

وبدأ منها بدلالة المقابلة ، وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة ، والرائى بالحاسة لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا فى المقابل ، ولا فى حكم المقابل .

وهذه الدلالة مبنية على أصول : أحدها ، أن الواحد منا راء بالحاسة . والثانى ، أن الرائى بالحاسة لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل . والثالث ، أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل .

أما الأول ، فالذى يدل عليه أن أحدنا متى كان[2] له حاسة صحيحة ،

(١) ناقصة من ا

(٢) كانت ، فى س

والموانع مرتفعة ، والمدرك موجود ، يجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك استحالة أن يرى ، فيجب أن يكون لصحة الحاسة فى ذلك تأثير ، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

وأما الكلام فى أن الرائى بالحاسة لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، هو أن الشىء متى كان مقابلا للرائى بالحاسة أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل وجب أن يراه ، وإذا لم يكن مقابلا ولا حالا فى المقابل ، ولا فى حكم المقابل لم ير[1] ، فيجب أن تكون المقابلة أو ما فى حكمها شرطا فى الرؤية ، لأن بهذه الطريق يعلم تأثير الشرط .

وأما الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل .

فإن قيل : كيف يصح قولكم أن الواحد منا لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا يرى وجهه فى المرآة [1]مع أنه[1] ليس بمقابل ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ؟

قلنا : إن وجهه فى حكم المقابل ، لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصير كالعين ، ثم ينعكس إلى العكس ، فيرى وجهه كأنه مقابل له . وعلى هذا لو جمع بين المرآتين لرأى قفاه ، لأن الشعاع ينفصل من نقطة ويتصل بالمرآة المستقبلة ، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه .

(١) فى الأصل ، يرى

٢) و ، فى س

فإن قيل : أليس أن الله تعالى يرى الواحد منا ، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل فهلا جاز فى الواحد منا أن يرى الشيء وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ؟ قيل له : إنما وجبت هذه القضية فى القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائيا بالحاسة ، والواحد منا راء بالحاسة(١) ، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك .

فإن قيل : إن هذه الدلالة تنبنى على أن أحدنا يرى بالحاسة ونحن لا نسلم ذلك ، بل نقول (٢)إن أحدنا يرى(٢) مايراه برؤية خلقها الله تعالى فى بصره . قلنا : قد مر فى كلامنا ما هو جواب عن ذلك ، لأنا قد بينا أن (٣)الواحدمنا(٣) متى كانت حاسة صحيحة ، والمرئى بهذه الأوصاف وجب أن يراه ، ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه ، فدل على أنه إنما يرى ما يراه بالحاسة على ما نقوله . يبين ذلك أنه لو رأى ما يراه برؤية خلقها الله تعالى فيه ، لصح أن لا يخلقها مع هذه الأحوال كلها ، فلا يرى المرئى ، أو يراه مع فقد هذه الأمور ، وذلك مستحيل .

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر لا يلزمنا هذا السؤال ، فيقال : إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شرطين : أحدهما يرجع إلى الرائى ، والآخر يرجع إلى المرئى . ما يرجع إلى الرائى فهو صحة الحاسة ، وما يرجع إلى المرئى هو أن يكون للمرئى مع الرائى حكم ، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل . وإذا أوردته على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال . على أن هذا السؤال الذى أورده ينبنى على أن الإدراك معنى ، وسنبين الكلام فى أن الإدراك ليس بمعنى إن شاء الله تعالى .

---

(١) بحاسة ، فى ا
(٢) إنما يرى أحدنا ، فى ص
(٣) أحدنا ، فى ص

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، لأنه تعالى أجرى العادة بذلك ، فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه ، فيرى القديم جل وعز فى دار الآخرة .

قيل له : إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه ، ألا ترى أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية ، فكان يجب مثله فى مسألتنا لو كان ذلك بالعادة . فيجب صحة أن يرى الشيء أحدنا ، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل فى بعض الحالات ، لاختلاف العادة ، بل كان يجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ويرى البعيد كما يرى القريب ، ويرى الرقيق كما يرى الكثيف . ومتى ارتكبوا هذا كله ، فالواجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه ، كما فى حصول الولد من ذكر وأنثى ، وكطلوع الشمس من مشرقها وغروبها مغربها ، وكحصول(١) كل جنس من الحيوانات من جنسه ، وكتاب الزرع وما يجرى هذا المجرى .

وجوابنا ، أنا لم نوجب فيما طريقه العادة أن يختلف الحال على كل وجه ، بل إذا اختلفت من وجه واحد كفى ، وما من شيء من هذه الأشياء التى ذكرتها إلا والحال فيه مختلف على وجه . ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكر وأنثى ، فإن آدم عليه السلام خلق لا من ذكر وأنثى ، فإن آدم عليه السلام خلق لا من ذكر وأنثى ، وعيسى عليه السلام خلق لا من ذكر ، وفيما بينا فما من

---

(١) حصول ، فى ا

ولد إلا والحال فيه بخلاف الحال فى غيره ، فواحد يولد تاماً ، والآخر يولد ناقصاً ، فكان يجب مثله فى مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال فى المقابل ولا فى حكم المقابل، أو شاهد أقواماً يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجرى مجراه ، وقد علم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، لأمر يرجع إلى المرئى لا إلى الرائى ؟ قيل له : هذا الذى ذكرته لا يصح ، لأنه كان يجب فى القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف ، ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى الحكم القابل ، قيل له : إن هذا قياس الرؤية على العلم من دون علة تجمعهما ، فلا يصح . فإن للعلم أصلا فى الشاهد وللرؤية أصلا ، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله . فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث والقديم ، فإن كان معدوماً علم معدوماً ، وإن كان موجوداً . وكذلك الكلام إذا كان محدثاً أو قديماً ، وليس كذلك الرؤية ، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود ، ولهذا لا يصح فى المعدوم أن يرى .

فإن قيل : هلا جاز أن نرى القديم تعالى[1] بحاسة سادسة ، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم القابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس ؟ قلنا : مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض فإن فيها شهلا[2] وزرقاً وملحاً ، ومعلوم أن هذه

---

(١) ناقصة من ص
(٢) شهلا ، وشكلا ، فى ا

الحواس مع اختلافها واختلاف بناها ، متفقة فى أن لا يرى الشىء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى القابل أو فى حكم المقابل ، على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها . وبعد ، فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة ، وأن يلمس بحاسة ثامنة ، وأن يشم بحاسة تاسعة ، ويسمع بحاسة عاشرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

دلالة الموانع

وقد مر فى الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة الموانع لأنه قال الشىء إنما يرى لما هو عليه فى ذاته ، والقديم حاصل على ما هو عليه [1]فى ذاته[1] فما المانع من أن يرى ؟

وأجاب عنه بأن قال: ومالا يرى ينقسم إلى ما لا يرى لمنع ، وإلى ما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه . والقديم تعالى[2] إنما لا يرى لاستحالة رؤية عليه لا لمنع .

فإن قال : ما فى هذه الدلالة إن أحدنا لا يرى الله عز وجل ، فمن أين أنه ليس بمرئى فى نفسه؟ قلنا : كل من قال: إن أحدنا لا يرى القديم تعالى، قال إنه ليس بمرئى فى نفسه .

لو جازت رؤيته لوجب أن نراه الآن وهذا غير حاصل

دليل آخر، وهو أن القديم تعالى ، لو جاز أن يرى فى حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن ، ومعلوم أنا لا نراه الآن . وتحرير هذه الدلالة ، هو أن أحدنا حاصل على الصفة التى لو رأى المرئى[3] لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه[4] وتعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن نراه الآن ، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئيا .

---

(١) ناقصة من ص
(٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من ا
(٤) تعالى، فى ص

وهذه الدلالة مبينة على أصلين : أحدهما ، أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، والثاني أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها .

أما الذي يدل على أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، هو أن الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات ، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة ، لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود ، ونحن نقول : إن الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته ، وهم يقولون إنما يرى لوجوده ، والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين ، فإذاً لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، فلا خلاف في إنه حاصل على الصفة التي رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، ولا تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها ، فثبت ما قلناه. وأما الذي يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، هو أنه إنما[1] يرى الشيء لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع وهذا ثابت .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى ، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حياً بشرط صحة الحاسة على ما نقوله ، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

فإن قيل : نحن لا نسلم ذلك ، بل نقول : إن الحي [2]منا[2] إذا كان

(١) ناقصة من ص (٢) ناقصة من ص

صحيح الحاسة إنما يرى الشيء لرؤية خلقها الله في بصره وإدراك يخلقه ، قلنا : الادراك ليس بمعنى ، وليس بأمر زائد على ما ذكرناه .

فإن قيل : ومن أين أن الادراك ليس بمعنى ؟ قلنا : لو كان معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك ، أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات بأن لا يخلق الله له[1] الادراك ، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها لفقد الادراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا .

فإن قيل : إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة ، فكيف يجوز أن تكون ولا نراها ؟ قلنا : إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه ، وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه ، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم شيء ، فيلزم ما ألزمناكم . يبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق[2] ، وهو العلم بأنه لو كان رآه ، لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الادراك ، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه ، وجب أن يكون حالكم حال الأعمى .

فإن قيل : أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى ، يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خالياً ؟ قلنا : كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر ، وكان الأول طريقاً إلى الثاني ، وهذا الذي ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح . وهكذا الجواب إذا قيل ، ليس يمكنه القطع

(١) لنا ، في ص (٢) الطريقة ، في أ

على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الخبر ، لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الادراك .

فإن قيل : أليس جوزتم أن يقلب الله الجبال ذهباً مع أنكم قطعتم على أنه لم يفعل ، فهلا جاز مثله في مسألتنا ، فيجوز أن يكون بين أيدينا شيء ونحن(١) لا نراه ، ومع ذلك نقطع على أنه ليس بحضرتنا ؟ قيل له : إن بين الموضعين فرقاً ، لأن كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثاني ، فقلنا : من أفسد على نفسه تلك الطريقة لم يحصل له العلم الثاني الحاصل عن الطريق وليس كذلك(٢) ما أردتموه ، لأن العلم بأنه تعالى لم يقلب الجبال ذهباً ضروري خلقه(٣) الله تعالى فينا أبداً ، فلا يشبه ما ذكرناه .

فإن قيل : أليس جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل، فهلا جاز مثله في مسألتنا. والجواب عنه مثل الجواب عما مضى ، لأن كلامنا في علمين أحدهما طريق إلى الآخر . فقلنا : من أفسد تلك الطريقة على نفسه ، لا يحصل له العلم الذي يحصل من ذلك الطريق . والعلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه(٤) من قبل ، لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا، فجاز أن نقطع على أنه هو .

فإن قيل : إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الادراك ، وقد أفسدتم بتجويزكم على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو ، قيل له : ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الادراك ، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيداً ثم شاهده بعد ذلك أن يثبته لا محالة والمعلوم

---

(١) ناقصة من ص
(٢) فيها ، في ص
(٣) يخلقه ، في ص
(٤) شاهد ، في ص

خلافه ، فإن في الناس من يشاهد شخصاً مرة ، ثم إذا رآه ثانياً تبينه وتعرفه ، وفيهم من يشاهده مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه ، ولا(١) ذلك إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الادراك ، فصح ما قلناه .

فإن قيل : ما ألزمتمونا في الادراك لازم لكم في الشعاع ، لأن من الجائز عندكم أن يقلب الله شعاع أحدنا عن سمت المرئي ، ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء ، كذلك في مسألتنا ، قلنا : إن من قلب الله تعالى(٢) شعاعه عن سمت المرئي لا تكون حاسته صحيحة ، بل يكون حاله وحال الأعمى سواء ، وكلامنا في الحي إذا كان صحيح الحاسة ، فلا يلزمنا ما ذكرتموه .

فإن قيل : إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء ، لا أنه يستند إلى طريق قد أفسدناه ، قلنا : ليس الأمر على ما ظننته ، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء ، يستند إلى أنه لو كان لرأيناه ، وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء ، والمبصر لما حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء ، فعلمنا أن أحد العلمين يستند إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثاني ، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني . فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى ،(٢) وأن أحدنا(٣) حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، والقديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، والموانع المعقولة مرتفعة .

معنى قولنا الموانع مرتفعة

فإن قيل : ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة ؟ قلنا : لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة : الحجاب ، والرقة ، والكثافة ، والبعد المفرط ، وكون المرئي

---

(١) لا ، في ص.
(٢) ناقصة من أ
(٣) وأن الواحد منا ، في ص

في غير جهة محاذاة الرائي ، وكون محله ينقض هذه الأوصاف ، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال[1] من الأحوال .

وإنما قلنا إن الحجاب منع ، لأن المرئي إذا كان محجوباً لا يمكن إدراكه ، ومتى كان مكشوفاً أمكن إدراكه[2] . وهكذا[3] الكلام في الرقة ، واللطافة والبعد المفرط ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، لأن المرئي إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك ، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك . وهكذا إذا كان محل المرئي ببعض هذه الأوصاف لأن اللون متى كان في محل محجوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد ، أو كان محله في غير جهة محاذاة الرائي لم يمكن إدراكه ، ومتى لم يكن كذلك أمكن ، وبهذه الطريقة يعرف المنع مما ليس بمنع .

فإن قيل كيف قلتم إن الحجاب منع عن الرؤية مع أنا نرى ماوراء الزجاج ؟ قلنا : لا يمكن إنكار أن الحجاب منع ، ومن أنكر هذا فقد أنكر العيان وجحد الضرورة ، وأما ما ذكرته في الزجاج فإنا نرى ما وراءه لأن فيه خللا على طريق الانعراج، ويختص بضرب من الصقالة والضياء فلا يحجب ماوراءه ، بل تحصل قاعدة الشعاع مع ماوراءه على وجه لاساتر بينهما وبينه ، ولا مايجرى مجرى الساتر . وإنما قلنا: إن فيه خللا على طريق الانعراج ، لأنه إذا أملىء دهنا وشد رأسه وترك في الشمس فإنه يذهب ما فيه من الدهن ، فلولا أن فيه خللا على ما قلناه ، وإلا لم يذهب . فلهذه العلة أمكن رؤية ما فيه ورؤية ما وراءه ، كما أمكن رؤية المكشوف.

(١) في حال ، في ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) وهذا ، في ص

فإن قيل: كيف قلتم إن الرقة منع عن الرؤية ، مع أن المحتضر يرى الملك[1] ، والجن يرى بعضهم بعضاً ؟ قلنا : لأن الرقة لا تمنع بنفسها وإنما تمنع بغيرها وهو ضعف الشعاع وقلته، والمحتضر إنما يرى الملك لأن شعاعه أقوى وأكبر، وكذلك حال الجن .

فإن قيل : كيف قلتم إن اللطافة منع ، ومعلوم أن الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره يدرك ؟ قلنا : الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره خرج عن كونه لطيفاً بل هو كثيف ، فللكثافة تصح رؤيته .

فإن قيل : كيف قلتم إن البعد المفرط منع ؟ مع أنا نرى السماء وما فيها من الكواكب ، نحو زحل وغيره من النجوم ؟ قلنا : إنا إنما نرى السماء على بعد لأنها تختص بجرم عظيم وضوء كثيف ، فلا جرم أن هذا القدر من البعد لا يثبت في حقه بعداً مفرطاً . وبعد فإن زحل ليس في[2] الجرم والعظم بهذه المنزلة التي نراها ، لا ذلك إلا لبعده عنا .

فإن قيل : كيف قلتم إن كون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي منع ، ومعلوم أن أحدنا يرى وجهه في المرآة مع أنه في غير جهة محاذاة الرائي ؟ قلنا : إنا قد أجبنا عن هذا من قبل وتكلمنا عليه .

الموانع ضربان : أحدهما يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط

واعلم أن الموانع على ضربين : أحدهما يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط . أما المانع بنفسه ، فهو كالحجاب ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي . وأما المانع بشرط ، [3]فهو على[3] قسمين : أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى

(١) الملائكة ، في ص
(٢) هو في ، في ص
(٣) فعلى ، في ص

الرائى ، والثانى ما يمنع لأمر يرجع إلى المرئى . ما يرجع إلى الرائى فهو كالرقة واللطافة ، فإنه إنما يمنع لأمر يرجع إلى الرائى وهو ضعف الشعاع . وأما ما يرجع إلى المرئى ، فنحو البعد المفرط فإنه إنما لا يرى لبعده حتى لو قرب لرئى .

فصار الحال فى المنع عن الرؤية كالحال فى المنع عن الفعل ، فكما أن المنع عن الفعل على قسمين ؛ أحدهما ، يمنع بنفسه وذلك كالقيد وما يجرى مجراه ؛ والآخر ، يمنع بشرط . ثم ما يمنع بشرط على ضربين؛ أحدهما ، يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قلة القُدر والضعف ؛ والآخر يرجع إلى الفعل ، نحو كثرة الثقل فيه ، كذلك الموانع عن الرؤية .

فإن قيل : ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القديم تعالى لمانع غير معقول ؟ قلنا : لأن إثبات ما لا يعقل يفتح باب الجهالات ، ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير معقول ، ويلزم مثل ذلك فى المعدوم ، ومعلوم خلافة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المانع من[1] رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه ، ولو شاء لرأيناه ؟ قلنا : المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل ، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه . وبعد ، فلو جاز ذلك فى القديم تعالى[2] لجاز مثله فى المعدوم ، فيقال: إن المعدوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشاء أن يريناه ولو شاء لرأيناه ، فكما أن ذلك خلف من الكلام ، كذلك ههنا .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأمور التى عددتموها ليست بموانع

---

(١) عن ، ق ا (٢) ناقصة من ا

قلنا : إن[1] كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا ، لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة ، وأنه تعالى لو كان مرئياً فى نفسه لوجب أن نراه الآن ، وهذا قد تمّ بما ذكرتموه ، على أنا قد بينا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنا نرى القديم تعالى[2] الآن؟ قلنا : لو رأيناه لعلمناه ضرورة ، لأن الرؤية طريق إلى العلم ، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التى لو علم[3] لما علم إلا لكونه عليها ، والواحد منا حاصل على الصفة التى لو علم ما علم إلا لكونه عليها ، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة ، ثم لا يجب فى كل عاقل أن يعلم القديم تعالى، فهلا جاز مثله فى مسألتنا، أن[3] يكون القديم حاصلا على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها ، والواحد منا حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها ، ثم لا يجب أن نراه الآن .

قلنا : إن بين الموضعين فرقاً ، لأن المصحح فى كونه عالماً غير الموجب له ، إذ المصحح له إنما هو كونه حياً ، والموجب له إنما[5] هو العلم ، وليس كذلك فى كونه مدركا ، لأن المصحح له هو كونه حياً ، وهو الموجب له أيضاً ، ففارق أحدهما الآخر .

والقوم شبه فى هذا الباب :

شـبه الق
هذا الباب
وجـوه
ناضرة إلى
ناظره

من جملتها قوله تعالى « **وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة** »

---

(١) لو ، ف ص (٢) ناقصة من ا
(٣) لعل هنا نقصاً ، فتكون العبارة على النحو التالى : أى أن يكون .
(٣) لو علم بها ، ق ا (٥) ناقصة من ا

قالوا : بين الله تعالى أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة ، وهذا يدل على كونه مرئياً على ما تقوله .

والأصل فى الكلام عليهم أن تمنعهم من الاستدلال[1] بالسمع أصلا ، لأن الاستدلال بالسمع ينبنى على أنه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، والقوم لا يقولون بهذا، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شىء أصلا. وعلى[2] أنا قد بينا أن النظر ليس هو الرؤية ، وتكلمنا عليه فلا وجه لإعادته .

رب أرنى أنظر إليك

ومما يتعلقون به قوله تعالى« **رب ارنى انظر اليك**»[3] قالوا : فهذا سؤال ، فقد سأل موسى الله الرؤية ، فدل ذلك[4] على أنها جائزة على الله تعالى ، فلو استحال ذلك لم يجز أن يسأله . قالوا : والذى يدل على أن السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان ، أحدهما هو أنه أضاف الرؤية إلى نفسه ، والثانى أنه تاب ، والتوبه لا تصح إلا من فعل نفسه .

جواب أبى الهذيل

وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا : بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه ، لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت ، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم . فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا ، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالا عن قومه . والذى[5] يدل عليه قوله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وآله« **ويسالك اهل الكتاب لن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة** »[6] وقوله عز وجل « **واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة** »[7] فصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حملوه على هذا السؤال .

---

(١) بالاستدل ، فى ا
(٢) على ، فى ص
(٣) الأعراف ١٤٣
(٤) ناقصة من ص
(٥) ناقصة من ا
(٦) النساء ١٥٣
(٧) البقرة ٥٥

ويدل عليه أيضا[1] قوله حاكياً عن موسى عليه السلام « **اتهلكنا بما فعل السفهاء منا** »[2] فبين أن السؤال سؤال عن قومه ، وأن الذنب ذنبهم .

فإن قيل : لولا أن الرؤية غير مستحيلة على الله تعالى وإلا لما جاز أن يسأله ذلك لا عن نفسه ولا عن قومه ، كما لا يجوز أن يسأل الله عن الصاحبة والولد لما كانت مستحيلة عليه .

قلنا : [3]فرق بينهما[3] : لأن مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية ، بخلاف مسألة الصاحبة والولد .

وقيل: إنه علم أن الرؤية مستحيلة على الله ، ولكن سأله عن ذلك لأن الأمة لم يكن يقنعهم جوابه ، فسأله الله سبحانه ليرد من جهته جواباً يقنعهم .

فأما ما ذكره فى الصاحبة والولد فلا يصح، لأنه إنما لم يسأل لا لأن الصاحبة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة ، بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك ، حتى لو قدرنا أنهم طلبوا منه ذلك ، وعلم أنه لا يقنعهم جوابه لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك ، ليرد من جهته جواباً يقنع .

وقد قيل : إن بين الموضعين فرقاً لأن إحدى المسألتين لا يمكن [4]أن نستدل[4] عليها بالسمع ، والأخرى يمكن ذلك فيها ، ففارق أحدهما الآخر .

وأما ما ذكروه من أن السؤال سؤال موسى [5]عليه السلام[5] ، لأنه أضاف سؤال[6] الرؤية إلى نفسه بقوله : « **رب ارنى انظر اليك** »، فلا يصح،

---

(١) ناقصة من ا
(٢) أتهلكنا ، فى الأصل ، والآية من الأعراف ١٥٥
(٣) بينهما فرق ، فى ص
(٤) الاستدلال ، فى ص
(٥) ناقصة من ص
(٦) ناقصة من ص

لأنه غير ممتنع أن يكون السؤال سؤال قومه ثم إنه يضيفه إلى نفسه ، وهذا ظاهر في الشاهد . ألا ترى أن الكثير منا إذا شفع لغيره في[1] حاجة ، ربما[2] يقول : اقض حاجتي وأنجح طلبتي وما جرى هذا المجرى ، فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره . وأما ما قالوه من أن السؤال سؤال موسى ، لأنه تاب عن ذلك ، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه ، فلا يصح أيضاً ، لأن توبته هو ، لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن ، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى[3] بحضرة الأمة من غير إذن سمعي ، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا ، فيكون ذلك تنفيراً عن قبول قوله .

وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة ، وإنما كان ذلك[4] امتحاناً وابتلاء كما امتحن الله غيره من الأنبياء .

وهذه الآية حجة لنا عليهم من وجهين :

أحدهما ، هو[5] أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله « **رب أرني انظر اليك** » قال[6] لن تراني ولن موضوعة للتأبيد ، فقدنفى أن يكون مرئياً البتة ، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه . فإن قالوا : أليس أنه تعالى قال حاكياً عن اليهود « **ولن يتمنوه أبدا بما قدمت ايديهم** » أي لا يتمنون الموت ، ثم قال حاكياً عنهم « **يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون** » فكيف يقال : إن لن موضوع للتأبيد ؟ قلنا : إن[7] لن موضوعة للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة ، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازاً ، وصار الحال فيه كالحال في قولهم أسد وخنزير وحمار ، فكما أن موضعها وحقيقتها

(١) ناقصة من ص (٢) ربما أن ، في ص
(٣) ناقصة من ص (٤) ناقصة من ص
(٥) ناقصة من ص (٦) ناقصة من ص
(٧) ناقصة من أ

[1]لحيوانات مخصوصة[1] ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع ، واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها[2] ، كذلك ههنا .

والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية ، هو أنه تعالى قال « **لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني** »[3] علق الرؤية باستقرار الجبل. فلا يخلو؛ إما أن يكون علقها[4] باستقراره بعد تحركه ، وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه . لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل ، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه ، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه ، دالا بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه ، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه . ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى[5] « **ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط** » .

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « **تحيتهم يوم يلقونه سلام** »[6] وقوله تعالى « **فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا** »[7] إلى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها اللقاء .

تحيتهم يوم يلقو
سلام
فمن كان يرجو
لقاء ربه

والأصل في الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ، ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، ولهذا فإن الأعمى يقول : لقيت فلاناً وجلست بين يديه وقرأت عليه ، ولا يقول رأيته . وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك ؟ فيقول: لا ، ولكن[8] رأيته على القصر. فلو كان أحدهما

اللقاء غير الرؤ

(١) لحيوان مخصوص ، في ص (٢) حقيقة ، في ص
(٣) الأعراف ١٤٣ (٤) علق الرؤية ، في ص
(٥) ناقصة من أ والآية من الأعراف ٤٠ (٦) الأحزاب ٤٤
(٧) الكهف ١١٠ (٨) ولكني ، في ص؟

بمعنى الآخر لم يجز ذلك ، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ، وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازاً ، وإذا ثبت ذلك ، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل فنقول : المراد بقوله تعالى « **تحيتهم يوم يلقونه سلام** » أى يوم يلقون ملائكته ، كما قال فى موضع آخر « **والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم** »(١)

وأما قوله عز وجل « **فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا** » أى ثواب ربه ، ذكر نفسه وأراد غيره . كما قال فى موضع آخر « **وانا ادعوكم الى العزيز الغفار** »(٢) أى إلى طاعة العزيز الغفار ، « **وقال انى ذاهب الى ربى** » أى إلى حيث أمرنى ربى . وكقوله « **وجاء ربك** » أى وجاء أمر ربك . وقوله « **واسال القرية** » يعنى أهل القرية(٣) . ونظائر هذا أكثر من أن تحصى .

وبعد ، فلو كانت (٤) هذه الآية دالة(٤) على أن المؤمنين يرون الله تعالى ، لوجب فى قوله « **فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه** »(٥) أن يدل على أن المنافقين أيضاً يرونه ، وهم ما لا يقولون بذلك . فليس إلا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى فى كل حال ، وأن لقاءه فى هذه الآية محمول على عقابه ، كما فى تلك الآية محمول على لقاء ثواب الله أو لقاء الملائكة .

وفى الحكاية أن قاضياً من القضاة استدل بقوله عز وجل «**فمن كان يرجو لقاء ربه** » على أنه تعالى يرى : فاعترض عليه ملاح فقال : ليس اللقاء بمعنى الرؤية ، لأن أحدهما يستعمل حيث لا يستعمل الآخر ، بل يثبت بأحدهما وينتفى

(١) الرعد ٢٣ — (٢) غافر ٤٢
(٣) ناقصة من ا — (٤) بهذه الآية دلالة ، فى س
(٥) التوبة ٧٧

بالآخر ، ولا يتناقض الكلام ، وقال : لو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين . وقد قال الله تعالى « **فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه** » فيجب أن يدل على أن المنافقين يرونه . فقال له القاضى : من أين لك هذا ؟ فقال له : من رجل بالبصرة يقال له أبو على بن عبد الوهاب الجبائى ، فقال : لعن الله ذلك الرجل ، لقد(١) بث الاعتزال فى الدنيا حتى سلط الملاحين على القضاة .

انهم عن ... يومئذ لمحج

وما يتعلقون به قوله تعالى « **كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** » قالوا : بين الله(٢) تعالى أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله ، وهذا يدل على أن المؤمنين لا يحجبون ، وفى ذلك ما نقوله .

والأصل فى جوابه ، أن هذا استدلال بدليل الخطاب ، وذلك لا يعتمد فى فروع الفقه فكيف فى أصول الدين . وبعد ، فليس فى ظاهر الآية ما يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله ، لأنه تعالى قال « **كلا انهم عن ربهم (٣) يومئذ لمحجوبون**(٣) » ولم يقل عن رؤية ربهم . ومتى قالوا : المراد بقوله عن ربهم ، عن رؤية ربهم ، قلنا : ليس كذلك ، بل المراد عن ثواب ربهم ، لأنكم إذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا ، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل .

إجماع الصح

وما يتعلقون به ، إجماع الصحابة على أنه تعالى يرى ، وإجماعهم حجة ، فيجب القضاء بأنه تعالى يرى .

قلنا : لا يمكن إدعاء إجماع الصحابة على ذلك ، فقد روى عن عائشة أنها

(١) فقد ، فى س — (٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من س ، والآية من المطففين ١٥

قالت لما سمعت قائلا يقول إن محمداً رأى ربه ، فقالت: لقد قف شعرى مما قلت، ثلاثاً من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى ، ثم تلت قوله تعالى « و [1]**ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء** »[2] .

وبعد ، فمعلوم من حال أمير المؤمنين على عليه السلام وكبار[3] الصحابة ، أنهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى . وأنت إذا نظرت فى خطب أمير المؤمنين ، وجدتها مشحونة بنفى الرؤية عن الله تعالى ، [4]فيبطل ما قالوا[4] .

أخبار مروية عن الرسول

ومما يتعلقون به ، أخبار مروية عن النبى صلى الله عليه وآله ، وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه ، فيجب القطع على أنه صلى الله عليه وسلم[5] لم يقله ، وإن قال فإنه[6] قاله حكاية عن قوم ، والراوى حذف الحكاية ونقل الخبر .

ومن جملتها وهو أشف ما يتعلقون به ، ما يروى عن النبى صلى الله عليه أنه قال : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر »[7] .

فى الجواب ثلاثة طرق

ولنا فى الجواب عن هذا طرق ثلاثة :

أحدها ؛ هو أن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه ، لأنا لا نرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً ، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد ، فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبى صلى الله عليه ، وأنه لم يقله ، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا .

---

(١) ما ، فى س
(٢) الشورى ٥١
(٣) وأكابر ، فى س
(٤) فبطل ما قالوه ، فى س
(٥) ناقصة من ا
(٦) لأنما ، فى س
(٧) البخارى مواقيت ١٦ ، ٢٦ ، أذان ١٢٩ ، داود السنة ١٩ ، الترمذى الجنة ١٦ ، ابن حنبل ٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٢٧ .

والطريقة الثانية ؛ هو أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبى حازم ، عن جرير بن عبد الله البجلى ، عن النبى صلى الله عليه [1]وعلى آله[1] . وقيس هذا مطعون فيه من وجهين : أحدها ؛ أنه كان يرى رأى الخوارج ؛ يروى أنه قال : منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول : انفروا إلى بقية الأحزاب — يعنى أهل النهروان — دخل بغضه قلبى ، ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه ، فأقل أحواله أن لا يعتمد [2]على قوله[2] ولا يحتج بخبره . والثانى ؛ قيل إنه خولط فى عقله آخر عمره ، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم فى حال عدم التميز ، ولا ندرى أن[3] هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل ، ويحكى[4] عنه أنه قال لبعض أصحابه : أعطنى درهماً أشترى به عصاً ، أضرب بها الكلاب ، وهذا من أفعال المجانين . ويقال أيضاً أنه كان محبوساً فى بيت فكان يضرب على الباب فكلما اصطفق[5] الباب ضحك، فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة الجنون عليه .

وأما[6] الطريقة الثالثة ؛ هو أن يقال : إن صح هذا الخبر وسلم ، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد ، وخبر الواحد مما لا يقتضى العلم ، ومسألتنا طريقها[7] القطع والثبات ، وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون[8] به . ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت، منها ما روى أبو قلابة عن أبى ذر أنه قال : قلت للنبى : هل رأيت ربك ، فقال : نور هو ، أنىّ أراه[9] أى ،

---

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من س
(٤) يحكى ، فى ا
(٥) طفطق ، فى س
(٦) و ، فى س
(٧) مما طريقه ، فى س
(٨) تعلقوا ، فى س
(٩) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ٢٩١

أنور هو ؟ كيف أراه ؟ فحذف همزة الاستفهام جرياً على عادتهم فى الاختصار ، وعلى هذا قال الشاعر[١] :

فوالله ما أدرى وإن كنت دارياً ... بسبع رميت الجمر أم بثمان

وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه[٢] وعلى آله وسلم[٢] أنه قال : لن يرى الله أحد فى الدنيا[٣] ولا فى الآخرة[٣] . وقد قيل لعلى عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ فقال : ما كنت لأعبد شيئاً لم أره . فقيل : كيف رأيت ؟ فقال : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ولكن[٤] رأته القلوب بحقائق الإيمان ، موصوف بالدلالات ، معروف بالآيات ، هو الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم .

ثم نتأوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل ، فنقول : المراد به ستررون ربكم يوم القيامة ، أى ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر . وعلى هذا قال : لا تضامون فى رؤيته ، أى لا تشكون فى رؤيته فعقبه بالشك ، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك . والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن ، وورد به الشعر . فقال الله تعالى « **الم تر الى ربك كيف مد الظل** »[٥] وقال : « **الم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل** »[٦] وقال : « **أو لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حى افلا تؤمنون** »[٧] وفى الشعر :

رأيت الله إذ سمى نزاراً ... وأسكنهم[٨] بمكة قاطنينا

أى علمت الله تعالى[٩] .

(١) عمر بن أبى ربيعة ، الديوان ٥٠٦
(٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من ا
(٤) لكن ، فى ص
(٥) الفرقان ٤٥
(٦) الفيل ١
(٧) الأنبياء ٣٠
(٨) وأسكنكم ، فى ا
(٩) ناقصة من ا

وقال حاتم بن طى[١] :

أماوى إن يصبح صداى بقفرة ... من الأرض لا ماء لدى ولا خمر
ترى أن ما أنفقت لم يك ضرنى ... وأن يدى مما بخلت به صفر
أماوى ما يغنى الثراء عن الفتى ... إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر
أماوى إن المـــال غاد ورائح ... ويبقى من المال الأحاديث والذكر[٢]

فإن[٣] قالوا : النبى صلى الله عليه[٤] وآله[٤] إنما أورد هذا الخبر مورد البشارة لأصحابه ، وأى بشارة فى أن يعلموا الله تعالى فى دار الآخرة ، ومعلوم أنهم يعلمونه فى دار الدنيا ؟ قلنا : إنما بشرنا بالعلم الضرورى ، والعلم الضرورى لا يثبت إلا فى دار الآخرة . فإن قالوا أى بشارة فى أن يعلم الله تعالى ضرورة؟ قلنا : لأن لا يلزم مئونة النظر وتعب الفكر . فإن[٥] قال: فيجب على هذا أن يكون المنافقون والمؤمنون سواء ، لأنهم يعلمون[٦] الله ضرورة كالمؤمنين . قلنا : إن المنافقين والكفار وإن علموا الله تعالى ضرورة فلا يكون حالهم وحال المؤمنين سواء ، لأن المؤمنين إذا عرفوا الله تعالى ضرورة ، وعلموا دوام ثوابهم ، ازدادوا فرحاً وسروراً ، ويكون عيشهم أهنأ وأرغد ، وليس كذلك حال المنافقين ، لأنهم إذا عرفوا الله تعـــالى ضرورة ، وعلموا دوام عقابهم ، ازدادوا غماً وحسرة ، وكانوا فى عقوبة وعذاب .

فإن قالوا : الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين ، نحو رأيت فلاناً فاضلا ، ولا يجوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى المشاهد ،

(١) الديوان ص ٣٩ ، والخطاب لزوجته ماوية
(٢) ناقص من ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) وعلى آله وسلم ، فى ص
(٥) ناقصة من ص
(٦) يعرفون ، فى ص

قلنا : لا يمتنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه ، ثم يقتصر على أحد مفعوليه توسعاً ومجازاً ، كما أن همزة التعدية إذا دخلت [١]فى[١] الفعل الذى يتعدى إلى مفعولين ، يقتضى تعديه إلى ثلاثة مفعولين ، ثم قد يدخل على الفعل الذى هذا حاله ويقتصر على مفعولين ، ولهذا قال تعالى « **ارنا مناسكنا** »[٢] فأدخل[٣] الهمزة على الرؤية واقتصر على مفعولين على أن حال الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من معنى حال العلم ، ومعلوم أنهم يقتصرون فى العلم على أحد مفعولين فيقولون أعلم ما فى نفسك ، ولهذا قال تعالى : « **تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك** » فإن قال : إن العلم ههنا بمعنى المعرفة ، فلهذا جاز أن يقتصر على أحد مفعولين ؟ قلنا : فارض منا بمثل هذا الجواب ، فنقول : إن الرؤية فى الخبر بمعنى المعرفة ، لأن المراد بقوله : سترون ربكم يوم القيامة ، أى ستعرفون ربكم يوم القيامة كما تعرفون القمر ليلة البدر ، فلا يجب أن يتعدى إلى مفعولين .

شبه المخالفين من جهة العقل .

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة العقل من جملتها ، قولهم : إن القديم تعالى [٤]عندكم راء[٤] لذاته فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل ، وإلا خرج عن كونه رائياً لذاته ، وكل من قال إنه يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

قلنا : لنا فى هذه المسألة طريقان : أحدهما ، هو أن يقول : إنا لا نسلم أنه[٥] راء لذاته ، بل القديم تعالى إنما يرى الشىء لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكونه حياً من مقتضى صفة الذات ، وكونه مدركاً من مقتضى صفة الذات ، فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته ؟

والطريقة الثانية ، هو أن نقول: هب أن الله[٦] تعالى راء لذاته ، أليس أنه

(١) ناقصة من س
(٢) البقرة ١٢٨
(٣) وأدخل فى س
(٤) راء عندكم ، فى س
(٥) أن الله تعالى ، فى س
(٦) أنه ، فى س

عز وجل لا يجب أن يرى المعدومات مع كونه رائياً لذاته ؟ فإن قالوا : إنما لا يجب [١]أن يرى المعدومات[١] لأن الرؤية مستحيلة على المعدومات ، قلنا : وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية ، فلا يجب[٢] أن يرى نفسه فيما لم يزل .

ومما يتعلقون به ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى راء لغيره فيجب أن يرى نفسه ، لأن العلة فى صحة أن يرى غيره هى العلة فى صحة أن يرى نفسه[٣] . دليله الشاهد ، فإن كل من صح أن يرى غيره يصح أن يرى نفسه ، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه ، والعلة هو ما يثبت الحكم بثباته ويزول بزواله .

قلنا : ليس الأمر على ماظننته ، بل الطريق إلى صحة العلة هو أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها ، ولم يكن[٤] هنا كما تعليق الحكم عليه أولى ، وفى مسألتنا ما تعليق الحكم عليه ، فلا يصح ما ذكرتموه .

وبعد ، فإن هذا قياس الرائى على المرئى ، وأحدهما مباين للآخر ، لأن الرائى إنما يصح أن يرى الشىء لكونه حياً بشرط صحة الحاسة ، والمرئى إنما يرى لكونه مرئياً فى نفسه بشرط أن يكون موجوداً فى الحال ، وليس كذلك القديم تعالى ، فلا يصح ما أوردتموه . وهل هذا إلا كأن يقال : إن[٥] من كان حياً ، كما يجب أن يكون رائياً للشىء ، يجب أن يكون مرئياً . فكما أن هذا خلف من الكلام ، كذلك هنا ، لأن المعلوم أن الشىء لا يرى لكونه حياً

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من ا
(٣) هنالك صور أخرى لهذه الجملة مذكورة فى نسخة ا
(٤) وليس ، فى س
(٥) ناقصة من س

وإنما يرى لكونه على الصفة التي يتعلق بها الإدراك ، والرائي إنما يرى الشيء لكونه حياً . وبعد ، فما أنكرتم أن الواحد منا إنما يصح أن يرى نفسه لأنه مما تصح رؤيته ، وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحيلة عليه ، ففارق أحدهما الآخر .

ومما يتعلقون به أيضاً ، قولهم : قد ثبت أن القديم تعالى موجود ، فيجب أن يكون مرئياً .

وجوابنا عن ذلك هو أن نقول : ولم قلتم : إن من كان موجوداً يجب[1] أن يكون مرئياً ؟ فإن قالوا : لأن [2]مصحح الرؤية[2] إنما هو الوجود ، بدليل أن الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئياً ، وبهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من المصحح وغير المصحح . قلنا : كيف يصح قولكم إن الشيء متى كان موجوداً يرى ، ومعلوم أن كثيراً من الموجودات لا ترى ، كالإرادات والكراهات وغير ذلك ؟ ثم نقول لهم : ولم قلتم إنه إذا لم يكن موجوداً لم يصح أن يرى ، أو ليس عندكم أنه يجوز أن يرى المعدومات بأن يخلق الله تعالى الإدراك المتعلق بها ؟ ثم يقال لهم : كيف يصح قولكم إن المصحح للرؤية إنما هو الوجود ، ومعلوم أن الشيء عندما تصح رؤيته كما تتجدد له صفة الوجود تتجدد له صفات أخرى ، فليس بأن تجعل الصفة المصححة للرؤية هي الوجود ، أولى من أن تجعل الصفات الأخر ، فما أنكرتم أن المصحح لها غير هذه الصفة ؟ فإن قيل : وما تلك الصفة قلنا : لا يلزمنا بيانه على طريق الجدل ، غير أنا نتبرع فنقول : إن تلك الصفة إنما هو التحيز في الجوهر ، والهيئة في الكون . فإن قالوا لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح ،

(١) فيجب ، في س　　(٢) المصحح للرؤية ، في س

وذلك مما لا يجوز . ألا ترى أن كون أحدنا[1] حياً لما صحح كونه عالماً قادراً لم يختلف البتة ، حتى وجب في كل عالم أن يكون حياً ، كذلك في مسألتنا لو كان التحيز هو المصحح للرؤية في الجوهر ، لوجب في كل مرئي أن يكون متحيزاً ، والمعلوم خلافه . وجوابنا أنه لا يمتنع اختلاف المصحح ، ألا ترى أن المصحح لكون أحدنا عالماً قادراً حياً موجوداً ، إنما هو[2] كون القديم تعالى[3] قادراً عالماً حياً . ثم ليس يجب أن يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما ذكرناه ، بل المصحح لها ما هو عليه في ذاته ، كذلك في مسألتنا .

ومما يتعلقون به أيضاً ،[4] قولهم : إن إثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدي إلى حدوثه ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلقه ، ولا إلى تجويره في حكمه ، ولا إلى تكذيبه في خبره ، فيجب أن تثبت الرؤية لله تعالى ويقال إنه مرئي .

وهذه شبهة مسترقة من شيخنا أبي علي ، فإنه قال في كتاب « من يكفر ومن لا يكفر » أن إثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفراً لأنه لا يؤدي إلى حدوثه ولا إلى حدوث معنى فيه وعدّ هذه الأمور ، فظن القوم لجهلهم أن هذا يدلهم على إثبات الرؤية .

فيقال لهم : إن نفي الرؤية عن الله تعالى لا يؤدي إلى حدوثه ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلقه ، ولا إلى تجويره في حكمه ، ولا إلى تكذيبه في خبره ، فيجب أن ننفي عنه الرؤية ، وهذه الطريقة تسمى قلب التسوية .

(١) الواحد ، في س　　(٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من س　　(٤) ناقصة من ا

وبعد ، فإن إثبات جبريل عليه السلام فى السماء السابعة لايؤدى إلى حدوث القديم تعالى(١) ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلقه ، ولا إلى تكذيبه فى خبره . ثم لايجب أن يقال : إن جبريل فى السماء السابعة ، وكذلك فإن إثبات بلدة عظيمة بين الرى وأصفهان أعظم منهما لايؤدى إلى ذلك(٢) ففسدت(٣) هذه الطريقة .

ثم يقال لهم : إن إثبات الرؤية يؤدى إلى حدوثه ، وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقه ، وإلى تجويره فى حكمه ، وإلى تكذيبه فى خبره ، لأن الشىء إنما يرى إذا كان مقابلا ، أوحالا فى المقابل ، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسما ، وإذا كان جسما يجب أن يكون محدثاً ، لأن الأجسام لا تخلو من المعانى المحدثة فيؤدى إلى حدوثه ، وكذلك إذا كان جسما تجوز عليه الحاجة ، وتجوز(٤) عليه الزيادة والنقصان ، وإذا جازت(٥) عليه الحاجة جاز أن يجوز فى حكمه ، ويكذب فى خبره ، تعالى عن ذلك . فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدى إلى كل هذه المحالات ، فيجب أن ينفى عنه على ماتقوله .

اعلم أن من خالفنا فى هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين ؛ أما أن يحقق الرؤية فيقول : إن الله(٦) تعالى يرى(٧) مقابلا لنا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، أو لا يحقق فيقول : إنه تعالى يرى بلا كيف . فمن ذهب إلى المذهب الأول فإنه يكون كافراً لأنه جاهل بالله تعالى ، والجهل بالله كفر . والدليل على ذلك إجماع الأمة ، وإجماع الأمة حجة . ومن قال إنه تعالى(٧) يرى

---

(١) ناقصة من أ
(٢) ناقصة من أ
(٣) يفسد ، فى أ
(٤) فتجوز ، فى س
(٥) جاز ، فى س
(٦) أنه ، فى س
(٧) ناقصة من س
(٨) ناقصة من أ

بلا كيف فلا يكفر ، لأن التكفير إنما يعرف شرعاً ، ولا دلالة من(١) جهة الشرع يدل على ذلك . والذى ألزمهم فى الكتاب هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم ، خاصة على مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب ، فيجب أن يكون القديم تعالى مشتهى(٢) معشوقا ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، فى نفى الثانى

والغرض به ، الكلام فى أن الله تعالى واحد لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه .

وقبل الشروع فى المسألة لا بد من أن نبين حقيقة الواحد .

اعلم أن الواحد قد يستعمل فى الشىء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض على مثل ما نقوله فى الجزء المنفرد أنه جزء واحد ، وفى جزء من السواد والبياض أنه واحد . وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره ، كما يقال فلان واحد فى زمانه . وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد إنما هو القسم الثانى لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك ، ولا مدح فى أن(٣) لا يتجزأ ولا يتبعض ، وإن كان كذلك ، لأن غيره يشاركه فيه .

إذا ثبت هذا فالمخالف فى المسألة لا يخلو ؛ إما أن يقول : إن مع الله قديماً ثانياً يشاركه فى صفاته ، ولا قائل بهذا يقول(٤) ، وإن كان الإشكال فى إبطاله كالإشكال فى إبطال المذهب الثانى ، بل أكثر . أو يقول : إن مع الله تعالى

---

(١) فى ، فى س
(٢) مشتهيا ، فى أ
(٣) أنه ، فى س
(٤) القول ، فى س

قديماً ثانياً يشاركه فى بعض صفاته ، والقائل بهذا المذهب الديصانية ، والمانوية ، والمجوس . وسنفصل الكلام عليهم إن شاء الله تعالى وبه الثقة .

ونحن نورد دلالة تعم كلا المذهبين بالافساد ، فنقول : لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلا له لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك فى سائر صفات النفس . وإذا كان كذلك ، والقديم تعالى قادراً لذاته وجب أن يكون الثانى أيضاً قادراً لذاته ، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما ، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع وذلك يوجب ماذكرناه . إذا ثبت هذا ، فلو قُدِّر وقوع التمانع بينهما ، بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد[1] تسكينه لكان لايخلو : إما أن يحصل مرادهما وذلك يؤدى إلى اجتماع الضدين ، أولا يحصل مرادهما ، وذلك يقدح فى كون الواحد الذى يثبت بالدلالة قادراً لذاته ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر . فمن حصل مراده فهو الإله ، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع . والممنوع متناهى المقدور قادر بقدرة والقادر بالقدرة لايكون إلا جسما ، وخالق العالم لايجوز أن يكون جسما.

وهذه الدلالة مبنية على أصول : منها أن القديم قديم لنفسه ، ومنها أن الاشتراك فى صفة صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك فى سائر الصفات ، ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما ، ومنها أن من حق القادر على الشىء إذا دعاه الداعى أن يحصل لامحالة، حتى لولم يحصل لخرج عن كونه قادراً ، ومنها أن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس

(١) ناقصة من ا

ضده إذا كان له ضد ، ومنها أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهى المقدور ، ومنها أن متناهى المقدور لابد من[1] أن يكون قادراً بقدرة ، ومنها أن القادر بالقدرة لابد من أن يكون جسما ، ومنها أن خالق العالم لايجوز أن يكون جسما .

أما الكلام فى أن القديم قديم لنفسه ، وأن الاشتراك فيها يوجب التماثل فقد تقدم .

وأما الكلام فى أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما ، فهو لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما على ماذكرنا .

فإن قيل : وما التمانع ؟ قلنا : هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه .

وأما الكلام فى أن من حق القادر على الشىء إذا دعاه الداعى إليه أن يحصل لا محالة فظاهر ، لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعام شهى لذيذ ، وكان له داع إلى أكله لابد من أن يأكله حتى لولم يأكله لخرج عن كونه قادراً .

وأما الكلام فى أن من لم يحصل مراده فإن يكون ممنوعاً فظاهر لا إشكال فيه ، لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده ، فلما لم يحصل دل على أنه ممنوع .

وأما الكلام فى أن الممنوع متناهى المقدور ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده ، فلما لم يحصل مراده دل على أن مقدوره قد تناهى . ألا ترى أن

(١) ناقصة من ص

أحدنا إذا حاول حمل الثقيل فلا بد من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه ، ومتى لم يمكن رفعه علم أن مقدوره قد تناهى .

وأما الكلام فى أن متناهى المقدور قادر بقدرة ، فهو أن الذى يحصر المقدورات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة ، فإذا تناهى مقدوره دل على أنه قادر بقدرة .

وأما الكلام فى أن القادر بالقدرة لابد من أن يكون جسما ، فهو أن القدرة لايصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضرباً من الاستعمال ، ألا ترى أنه لايمكننا رفع الثقيل بما فى أيدينا من القدرة[١] إلا بعد أن نستعملها فى الفعل أو فى سببه نوعاً من الاستعمال ، فإذا كان كذلك وجب أن يكون جسما .

وأما الكلام فى أن خالق العالم لايجوز أن يكون جسما فقد تقدم .

فإن قيل ، ما أنكرتم أن مقدورهما واحد ، لأنهما قادران للذات فلا يعلم وقوع التمانع ؟ وصار[٢] الحال فيه كالحال فى الواحد منا مع نفسه ، فكما أنه لايصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقدورهما واحداً ، كذلك هنا[٣].

ولنا فى الجواب عن ذلك طرق :

طريقة أبى إسحق ابن عياش

أحدها، ماسلكها شيخنا **أبو إسحق بن عياش، وتحريرها**، هو أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايراً، سواء كانا قادرين للذات أو لمعنى لأن الذى دل على استحالة مقدور بى قادرين، لم يفصل بين أن يكونا قادرين للذات أو لمعنى

---

(١) القدر ، فى ص (٢) فصار ، فى ص
(٣) فى مسألتنا ، فى ص

وما دل على صحة وقوع التمانع بين القادرين ، لم يفصل بين أن تكون هذه الصفة مستحقة للذات أو لمعنى .

بيان ذلك ، أن من حق القادر على الشىء إذا دعاه الداعى إلى فعل ، أن يحصل لامحالة ، وفى ذلك صحة ماقوله ، وكان يقول : إن هذه الصفة لاتقع فى الذوات إلا مختلفة ، كما أن القدرة لاتقع إلا مختلفة . إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة لا يصح لأن هذا ينقض الأصل الذى مهدناه من قبل، وهو أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، فكان يجب إذا قدر أحدهما على شىء لذاته ، أن يكون الآخر قادراً على ذلك الشىء .

ما ذكره قا[ضى] القضاة

والطريقة الثانية ، ما ذكره قاضى القضاة . وتحريرها ، هو أنا نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما ، ولهذا فإن نفاة الأعراض يعرفون صحة التمانع ، وإن لم يخطر ببالهم تغاير المقدوران ولا تماثلها ، إلا أن لقائل أن يقول : إنا ما لم نعلم تغاير المقدورين لا نعلم صحة التمانع ، وأما ماذكرتموه فى نفاة الأعراض فليس بصح[١] ، لأن نفاة الأعراض يعرفون تغاير المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل .

استحالة الم[قدور] الواحد [بين] قادرين

والطريقة الثالثة ، وهو[٢] أن المقدور الواحد بين القادرين محال ، وإثبات الثانى يؤدى إليه ، فيجب أن يكون محالا ، لأن ما يؤدى إلى[٣] المحال يكون محالا مثله . وهذه الطريقة سهلة من طريق العلم ، مشكلة من طريق الجدل ، لأن للخصم أن يقول هذا انتقال من دلالة التمانع إلى دلالة أخرى . ويمكن أن يقال إن[٤] هذا ليس بانتقال ، وإنما هو استعانة ببعض مايذكر فى دليل آخر ودفعاً

---

(١) يصحح ، فى ص (٢) هو ، فى أ
(٣) ناقصة من أ (٤) ناقصة من ص

لسؤال السائل • يبين ذلك إنا لم نعتمد على هذا القدر ، بل قلنا : لو كان مع الله قديم آخر لكان مثلا له ، فكان يجب أن يكون قادراً كهو ، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما • ثم لما أورد علينا هذا السؤال أسقطناه بقولنا : إن المقدور الواحد بين القادرين محال فلا يكون انتقالا .

والأحسم للشغب ، هو أن نحرر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول : لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون مقدورهما واحداً ، أو يكون مقدورهما متغايراً ، لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً لأن المقدور الواحد بين القادرين محال ، فيجب أن يكون مقدورهما متغايراً وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما ، فيؤدى إلى تلك الوجوه التى ذكرناها .

فإن قيل : قد بنيتم صحة وقوع التمانع بينهما[1] على اختلافهما فى الإرادة ، وهما لايختلفان فى ذلك ، لأن الإرادة الموجودة لا فى محل كما توجب الصفة لهذا ، توجب الصفة لذاك ، إذلا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر .

قلنا : إن من حكم[2] كل حيين صحة اختلافهما فى الإرادة ، سواء كانا مريدين بإرادة موجودة لا فى محل ، أولم يكونا كذلك . وإثبات الثانى يقتضى فساد هذا الأصل فيجب فساده . وليس لقائل أن يقول : هذا انتقال من دلالة التمانع إلى غيرها ، لأن هذا استعانة ببعض ما تذكره فى دليل آخر دفعاً لسؤال السائل على ما تقدم ، وذلك لا يعد انتقالا .

على أنا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما فى الإرادة ، وإنما بنيناه على صحة اختلافهما فى الداعى ، وما من قادرين إلا ويصح اختلافهما فى الداعى . ألا ترى أن النائمين قد يتمانعان فى تجاذب كساء مع فقد الإرادة .

(١) ناقصة من س (٢) حق ، فى س

مجـرد الفع
لا يحتاج
القصد والإ

وبعد ، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد مايفعله الآخر ، وهذا يصح فى مجرد الفعل ، ومجرد الفعل لايحتاج إلى القصد والإرادة ، ولهذا فإن من وقف على شفير الجنة والنار ، وعلم مافى الجنة من المنافع ، وما فى النار من المضار ، وسلب عنه إرادة دخول الجنة ، وخلق فيه إرادة دخول النار ، فإنه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الإرادة .

فإن قيل : ما أنكرتم أنهما حكيمان لا يتمانعان ؟ قلنا : إنا لم نبن الدلالة على وقوع التمانع بينهما ، وكيف وفى ذلك إثبات ما نروم نفيه . وإنما بنينا على تقدير التمانع بينهما ، والتقدير[1] كالتحقيق ههنا[1] ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى تقدير الاصطلاح بين زيد والأسد وإن علمنا أنهما لا يتصارعان البتة ، فكما أنا إذا[2] قدرنا بينهما الاصطراع أمكننا أن نعلم كون أحدهما غالباً وكون الآخر مغلوباً ، ونعلم أن من غلب فهو الممنوع ، والممنوع ضعيف متناهى المقدور وكذلك فى مسألتنا .

واعلم أن التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه ، وربما لا يقوم مقامه ، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنه لا يقوم مقام الوقوع ، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدل على الجهل والحاجة ، وليس كذلك إذا هو قدر وقوعه من قبله . فالوجه فى ذلك أن يحال السؤال ويقال : خطأ قول من يقول: إنه يدل على الجهل والحاجة ، وخطأ قول من يقول إنه لا يدل عليه ، فهذه هى الدلالة العقلية .

الدلالة السمع

فأما دلالة السمع[3] فأكثر من أن تذكر، نحو قوله جل وعز « **لااله الاهو** »

(١) يكشف عما يكشف عنه التحقيق ، فى س
(٢) متى ، فى س (٣) وأما الدلالة السمعية ، فى س

وأشباهه ، وكذلك فمعلوم ضرورة من دين النبي عليه السلام ، فعلى هذا يجرى الكلام في هذا الفصل .[١]

هل يكون مع الله ثان يشاركه في بعض صفاته لا كلها

اعلم أنا قد ذكرنا أنه لا خلاف في أنه ليس مع الله تعالى[٢] ثان يشاركه في جميع صفاته ، وإنما الخلاف في أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثان يشاركه في بعض صفاته دون البعض .

والمخالف في ذلك هم الثنوية[٣]. ثم اختلفوا ؛ فمنهم من أثبت إلهين: النور والظلمة وقال[٤] بكونهما حيين وهم المانوية ، ومنهم من أثبت إلهين النور والظلمة ، وقال : [٥] النور حي والظلمة موات وهم الديصانية ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية في قدمهما وأن العالم ممتزج منهما ، وأن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل ، ومنهم من قال بإثبات ثالث مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزج منهما قالوا : لا بد من مازج يمزجه فأثبتوا الثالث وهم المرقيونية . وأما المجوس فهم طائفة من الثنوية أيضاً ، إلا أنهم يغيرون

---

(١) تعليق في نسخة د ، من معتمدين الملاحي على نفي القديم الثاني ، قال : لو كان لله ثان لوجب أن يشاركه في جميع صفاته ومن جملتها العدل والحكمة ، إذا كان كذلك لم يجز أن يرسل ولا أحدهما رسولا كاذباً ، وقد ثبت أن نبينا محمداً وكل جميع الأنبياء اتفقوا على الأخبار بأنه لا إله إلا الله واحد ودعوا إلى ذلك ، فلو كان ثم ثان لكان ذلك كذباً ، وذلك لا يجوز من الحكيم ـ أعني لو سال الكذبة ـ وهو دليل جيد على نفي الثاني .

(٢) ناقصة من أ

(٣) قال الثنوية بأصلين أزليين هما النور والظلمة ، والمانويه أصحاب ماني بن فاتك ، قال الشهرستاني: إن الحكيم ماني زعم أن العالم مركب من أصلين قديمين؛ أحدهما نور، والآخر ظلمة .[الملل والنحل ١: ٢٨٨] أما المرقونية فقد أثبتوا قديمين متضادين أحدهما النور والآخر الظلمة ، كما أثبتوا أصلا ثالثاً هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج [الملل والنحل ١ : ١٩٥] والمجوس أثبتوا أصلين ، إلا أن أحدهما قديم أزلي هو النور ، والآخر محدث هو الظلمة [الملل والنحل ١ : ١٨٢] وقد أثبت الديصانية أصلين نوراً وظلمة أحدهما يفعل الخير قصداً واختياراً وهو النور ، والآخر ـ الظلام ـ يفعل الشر طبعاً واضطراراً [الملل والنحل ١ : ١٩٤]

(٤) وقالوا ، في س (٥) وقالوا ، في أ

العبارة ، فيسمون النور يزدان والظلمة أهرمن. ثم اختلفوا ؛ فمنهم من قال بقدمها ، ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن . ثم اختلفوا في كيفية حدوثه ؛ فمنهم من قال إنه حدث من عفونات الأرض ، ومنهم من قال لا بل حدث من فكرته الردية ، فإن[١] يزدان لما استوى له الأمر واستتب ، فكر[٢] في نفسه[٢] فقال : لو كان مضاد ينازعني كيف يكون حالي معه ؟ فتولد من فكرته الردية هذه[٣] أهرمن ، فقال له :[٤] أنا منازعك ومخاصمك ، وكادا يقتتلان فسفر هناك ملك فاصطلحا إلى أجل معلوم . وعندهم ، أنه إذا جاء ذلك الوقت[٥] يغلب حينئذ يزدان أهرمن ويقتله ، ويصفو له العالم .

وعند هؤلاء الفرق الأربع ، أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه ، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا يقدر إلا عليه . والذي أداهم إلى هذا المذهب ، أنهم اعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاماً ، والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذاً ، وأن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا للحسن والقبيح ، فأثبتوا لذلك[٦] فاعلين: يفعل أحدهما الحسن بطبعه ، والآخر القبيح بطبعه .

الدلالة على فساد مذهبهم دلالة التمانع

ودلالة التمانع ، كما تدل على فساد القول بأن مع الله تعالى ثانياً يشاركه في جميع صفاته ، تدل على فساد مذهب[٧] هؤلاء[٨] أيضاً .

النور والظلمة جسمان محدثان

وأحد ما يدل على فساد مذهبهم أيضاً ، هو أن النور جسم رقيق مضيء ، والظلمة جسم رقيق غير مضيء ، والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها ، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها ، فكيف يجوز أن يكونا قديمين .

---

(١) وأن ، في س (٢) ناقصة من س

(٣) هذا ، في س (٤) ناقصة من س

(٥) الوقت المعلوم ، في س (٦) ناقصة من س

(٧) المذهب ، في س (٨) ناقصة من س

لو كانا قديمين لوجب الاستغناء بأحدهما عن الآخر

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنهما إذا كانا قديمين وكان أحدهما قادراً لذاته، ومن يكون كذلك إلا والخير والشر مقدوران لكل واحد منهما، وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر .

يبطل حسن الأمر والنهي

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهي والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو : إما أن يكون أمراً بالخير، أو أمراً بالشر. فإن كان أمراً بالخير فلا يخلو إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة، لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة لأنها غير قادرة عليه، ولا يجوز أن يكون أمراً للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه، والأمر بما هذا حاله، بمنزلة إمرة المرمى به من شاهق بالنزول، فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك، كذلك ههنا. وإن كان أمراً بالشر فلا يخلو : إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة[1]، والكلام فيه كالكلام في الأول .

وهذه القسمة تعود في النهي وفي المدح وفي الذم. فهذا هو الكلام على المانوية من الثنوية .

تخصيص في الرد على الديصانية

وهكذا الكلام على الديصانية يكون[2]، غير أنا نخصهم بوجه آ. فنقول : إن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر لا بد من[3] أن تكون قادرة، وإذا[4] كانت قادرة لا بد أن تكون حية، فكيف يصح قولكم إنها موات ؟

كلام يخص المرقيونية

وأما المرقيونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك[5]، ووجه ا

(١) الظلمة، في ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) فإذا، في ص
(٥) هؤلاء، في ص

نخصهم، وذلك الوجه هو أن نقول : إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب أن يكون مثلاً لهما، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها[1] يوجب التماثل، وهذا يوجب أن يكون مثلاً للنور والظلمة جميعاً، فإذا كان أحدهما قادراً على الخير وجب أن يكون الآخر أيضاً قادراً عليه، ووجب أيضاً أن يكون الثالث قادراً عليه، وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما .

الكلام على المجوس

وأما الكلام على المجوس الذين يقولون بحدوث أهرمن، فهو أن يقال[2] لهم: إن يزدان إذا جاز أن يخلق ما هو أصل لكل شر، فهلا جاز أن يخلق الشر[3] بنفسه من دون واسطة، وليس يمكنهم أن يقلبوا ذلك علينا فيقولوا : أليس الله عندكم خالق الشيطان وهو أصل لكل شر، فلم لا يجوز أن يخلق الشر بنفسه. لأنا لم نقل : إن الشيطان موجب للشر وأنه مطبوع عليه، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر، إن شاء اختار هذا وإن شاء اختار ذلك[4]، فلا يلزمنا ما ألزمناكم.

بين المجوس والمجبرة

وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة، لأنهم يقولون إن القدرة موجبة، وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان، والكافر لا يقدر إلا على الكفر. وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس لأنهم يقولون: النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشر البتة، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه. وهذا مذهب القوم بعينه .

ووجه آخر من المضاهاة بين المذهبين، هو أنهم يقولون : إن مزاج العالم حصل بفاعلين بالنور والظلمة، وأنه حسن من جهة النور، قبيح من جهة الظلمة.

(١) فيه، في ص
(٢) أنا نقول، في ص
(٣) ما هو شر، في ص
(٤) ذاك، في ص

وهذا هو مذهب القوم لأنهم يقولون : إن الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعبد ، وهو حسن من جهة الله قبيح من جهة العبد .

ووجه آخر من المضاهاة ، هو أن المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر عليه، والنهي[1] عما لا يمكن الانفكاك عنه . فإنهم ربما يصعدون ببقرة إلى موضع عال ، ويشدون قوائمها ثم يدهدونها من هناك إلى أسفل ، ثم يقولون : انزلي ولا تنزلي، ثم إذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون : إنها يزدان كشت[2] . وهذا هو[3] بعينه مذهب القوم لأنهم يقولون : إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ، وهو لا يقدر عليه ، ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك عنه.

ووجه آخر من المضاهاة ، هو أنهم يقولون: إن نكاح الأم والبنات بقضاء الله تعالى وقدره ، كما أن المجبرة يقولون فيه وفي جميع المقبحات ، أنها بقضاء الله وقدره . بل حالهم أسوأ من حال المجوس، لأن المجوس اعتقدوا أن نكاح البنات والأمهات حسن ، ثم أضافوه إلى الله تعالى ، والمجبرة اعتقدت فيه القبح ثم أضافته إلى الله تعالى .

وقد ذكر وجوه في المضاهاة بين مذهب[4] المجبرة ومذهب المجوس تركناها كراهية الإطالة. وإذ قد تقرر ذلك صح دخولهم تحت قول النبي صلى الله عليه وآله « القدرية مجوس هذه الأمة »[5] وسنعود إلى هذه الجملة إن شاء الله تعالى . فهذا هو الكلام على الثنوية من المانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس .

وشبههم في هذا الباب ، هو أن قالوا : إن الآلام قبيحة كلها ، واللذات [حسنة] كلها، والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشر جميعاً .

---

(١) بها ، في ص — (٢) عبارة فارسية بمعنى : قتيلة الله
(٣) ناقصة من ص — (٤) هذه ، ق
(٥) روى هذا الحديث على وجوه مختلفة ، ضعفها أكثر رجال الحديث ومفكري الإسلام .

وجوابنا ، أنا لا نسلم أن الآلام قبيحة كلها . وأن اللذات حسنة كلها ، بل فيها ما يقبح وفيها ما يحسن ، لأنها إنما تقبح[1] وتحسن[1] لوقوعها على وجه ، ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلباً للعلوم والأرباح وأن نفتصد ونحتجم ، ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة.

اللذة والألم من جنس واحد

وبعد ، فلم لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشر ؟ فإن قالوا : لأنهما متضادان ، قلنا : ومن أين أن الألم واللذة يتضادان ونحن لا نسلم ذلك بل هما من جنس واحد . وبعد فإن لم يجز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذين دفعة واحدة ، يجوز أن يوصف بهما على وقتين، فهلا جاز في الفاعل الواحد أن يفعل الألم في وقت واللذة في وقت آخر ، فلا تحتاج إلى فاعلين .

مسائل سأل بها مشايخ المعتزلة خصومهم

وقد سألهم مشايخنا رحمهم الله مسائل لا محيص لهم عنها .

منها ، هو أنا لو قدرنا أن يكون ههنا رجلان دفعا إلى ظلمة شديدة ، ضاع من أحدهما بدرة واستتر الآخر من العدو ، فإن هذه الظلمة محسنة[2] إلى من ستتر من العدو ، ومسيئة[3] إلى من ضاع منه البدرة . وكذلك إذا طلعت الشمس فإن هذا النور محسن إلى من ضاع هذه البدرة منه ، مسيء إلى من استتر عن العدو . وفي هذا فساد مذهبهم .

وهذا السؤال إنما أورده شيخنا أبو الهذيل على بعض الثنوية فأسلم .

ومن ذلك أخذ أبو الطيب قوله[4] :

---

(١) تحسن وتقبح ، في ص — (٢) محسن ، في ص
(٣) مسيء ، في ص
(٤) شرح الديوان للبرقوقي ١ : ٢٠٢ والأبيات في مدح كافور الأخشيدي .

فكم لظلام الليل عندك من يد — تخبر أن المانوية تكذب
وقاك ردى الأعداء[١] يسرى اليهم[١] — وزارك فيه ذو الدلال المحجب

ومن هذه الأسئلة ، أن أحدنا يعلم أنه كاذب ، فمن الذى يعلم ذلك ؟ فإن قالوا : النور ، فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الكذب ، وإن قالوا : الظلام ، فقد وصفوه بخصلة من خصال الخير وهو العلم . ولا يمكنهم أن يقولوا : إن العالم أحدهما والكاذب الآخر ، لأن كلا منا[٢] فى شخص واحد.

ومنها ، أن أحدنا يسىء ثم يعتذر فمن المسىء ومن المعتذر ؟ فإن قالوا : النور ، فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو[٣] الإساءة ، وإن قالوا : الظلمة ، فقد وصفوه[٤] بخصلة من خصال الخير وهو الاعتذار ، فإن قالوا : الظلمة ، تسىء والنور يعتذر ، قلنا : الاعتذار من غير الاساءة قبيح ، وهذا يقتضى وصف النور بخصلة من خصال الشر . فإن قالوا : الاعتذار من غير صاحب الإساءة لا يقبح ، ولهذا [٥] فإن الوالد يعتذر من إساءة ولده ، والراكب يعتذر من رفس دابته ، قلنا : الوالد يعتذر من إساءة نفسه حيث ترك تأديب ولده ، وكذلك الراكب إنما يعتذر من إساءة نفسه حيث لم يجر فرسه فى السمت الذى يكون أبعد من الرفس .

ومنها ، أن أحدنا يغصب ثم يرد ، فمن الغاصب ومن الراد ؟ فإن قالوا : النور ، قلنا قد وصفتموه بخصلة من خصال الشر وهو الغصب ، وإن قالوا : الظلمة ، قلنا : قد وصفتموه بخصلة من خصال الخير وهو [٦] رد المغصوب[٦]

(١) تسرى عليهم ، فى س — (٢) كلاهما ، فى س
(٣) وهى ، فى س — (٤) وصفوها ، فى س
(٥) ناقصة من س — (٦) الرد للمغصوب ، فى س

ومتى قالوا : أليس قال تعالى فى كتابكم « **الله نور السموات والأرض** »[١] وهذا هو مرادنا ، قلنا : لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى ، لأن الاستدلال بكتابه يبنى على القول بتوحيده وعدله وأنتم لا تقولون بذلك . ثم إن المراد بقول الله[٢] تعالى « **الله نور السموات والأرض** » أى منور السموات والأرض ، فذكر الفعل وأراد به الفاعل وهذا كثير فى كلامهم . ألا ترى أنهم[٣] يقولون : رجل صوم وعدل ورضى . والذى يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه فقال : « **مثل نوره** » وهذا يقتضى أن يكون النور غيره ولن يكون ذلك كذلك إلا وما قلناه على ما قلناه .

فصل . فى الكلام على النصارى

اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل على ما ذكره النوبختى[٤] فى كتاب « الآراء والديانات » ، وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه ، خاصة على مثل هذا الرجل . فقد كان المشار اليه فى معرفة المذاهب ، والكلام منهم يقع فى موضعين :

التثليث

أحدهما ، فى[٥] التثليث ، فإنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة أقانيم : أقنوم الأب ، يعنون به ذات البارى عز اسمه ؛ وأقنوم الابن ، أى الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، أى الحياة . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد .

(١) النور ٣٥ — (٢) بقوله ، فى س
(٣) تراهم ، فى س
(٤) فى الأصل ، ابن النبختى ، والنوبختى هو صاحب فرق الشيعة .
(٥) ناقصة من أ

الاتحاد

والموضع الثانى فى[1] الاتحاد . فقد اتفقوا على القول به ، وقالوا : إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية ، وأخرى[2] لاهوتية .

رأى اليعقوبية والنسطورية فى الاتحاد

ثم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : إنه إذاً اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتا هما ذاتاً واحدة ، وهم اليعقوبية[3] . وقال ، الباقون : وهم النسطورية لا بل اتحدا مشيئة ، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة ، حتى لا يريد أحدهما إلا مايريده الآخر . ونحن نفسد كلامهم فى الموضعين جميعاً بعون الله تعالى .

شرح التثليث والرد عليه

أما[4] الكلام عليهم فى التثليث فهو أن يقال : إن قولكم أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة ، لأن قولنا فى الشىء أنه واحد ، يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض ، وقولنا ثلاثة يقتضى أنه متجزىء ، وإذا قلتم : إنه واحد ثلاثة أقانيم كان فى التناقض بمنزلة أن يقال فى الشىء : إنه موجود معدوم ، أوقديم محدث .

وعلى أنه تعالى ليس بجوهر ، إذ لو كان جوهراً لكان محدثاً وقد ثبت قدمه ، ففسد قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم .

و بعد ، فلو جاز فى الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد ، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال : إنه قادر واحد ، ثلاثة قادرين ، وعالم واحد ثلاثة عالمين ، وحى واحد ثلاثة أحياء . ومتى قالوا كيف يكون قادراً واحد ، ثلاثة قادرين ؟ وعالم واحد ثلاثة عالمين ؟ قلنا : كما يكون شىء واحداً ثلاثة أشياء ، فليس بعد أحدهما فى العقل إلا كبعد الآخر ، فقد ظهر تناقض ما يقولونه فى ذلك .

(١) ناقصة من ص (٢) طبيعة ، فى ص

(٣) اليعقوبية ، نسبة إلى يعقوب ، وقد قال اليعقوبية بالأقانيم الثلاثة ، وقالوا انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو [الملل والنحل ١٧٦] والنسطورية نسبة لنسطور ، وقد قالوا إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة (الوجود والعلم والحياة) وليست زائدة على الذات [الملل والنحل ١ : ١٧٥] . (٤) وأما ، فى ص

فإن قيل : ألستم تقولون : إنسان واحد وإن كان ذا أجزاء وأبعاض ، ودار واحد وإن اشتملت على بيوت وأروقة ، وعشرة واحدة وإن اشتملت على آحاد كثيرة ثم لا يتناقض كلامكم ، فهلا جاز أن نقول : جوهر واحد ثلاثة أقانيم ولا يتناقض كلامنا أيضاً ؟

قيل له : ولا سواء ، لأن هذه الأسماء كلها[1] من أسماء الجمل . فالغرض بقولنا إنسان واحد أنه واحد من جملة الناس لأنه شىء واحد ، وكذلك إذا قلنا دار واحدة وعشرة واحدة ، بخلاف ماتقولونه[2] فى القديم تعالى فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً فى الحقيقة ، ثلاثة أشياء فى الحقيقة ، فيلزمكم التناقض من الوجه الذى ذكرنا .

ثم يقال لهم : ما تعنون بهذه الأقانيم ؟

فإن قالوا : نعنى بأقنوم الأب ذات البارى ، قلنا : هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى على بعد هذه العبارة وفسادها ، فإلى[3] ماذا[3] ترجعون بالأقنومين الآخرين ؟

فإن قالوا : نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى وهو كونه متكلما حياً ، قلنا : إن الحى وإن كان له بكونه حياً حال ، فليس له بكونه متكلما حال وإنما المرجع به إلى أنه فاعل للكلام على ما هو مبين فى موضعه .

على أن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافه ، فإن الجوهر الواحد وإن كان

(١) ناقصة من ص (٢) تقولون ، فى ص

(٣) ما ، فى ص

موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً فى جهة ، فإنه لا يتعد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً ، فكيف أوجبتم تعدد ا لتعدد أوصافه ، ولم جعلتموه واحد أو ثلاثة ؟

وبعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا فى عدد الأقانيم بعد صفاته [1]جل وعز[1] وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً ، وأقنوماً بكونه عالماً ، [2]وآخر[2] بكونه مدركا ، ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وكارهاً حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة ، وقد عرف فساده .

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات . وإن قالوا : إنا إنما نرجع بها إلى معان قديمة هى الحياة والكلمة ، فقد[3] فسدت مقالتهم بدلالة التمانع ، و؟ أوردنا على الكُلابية .

النصارى والكلابية

واعلم ، أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه ، وعلى هذا جعل شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية وبين القوم .

فقد حُكى أن أبا مجالد[4] وكان من شيوخ العدل ، اجتمع مع ابن كلاب يوماً من الأيام فقال له : ما تقول فى رجل قال لك بالفارسية : تومردى[5] وقال الآخر : أنت رجل ، هل اختلفا فى وصفك إلا من جهة

---

(١) عز وجل ، فى س (٢) وأقنوماً ، فى س

(٣) ناقصة من س

(٤) هو أحمد بن الحسين البغدادى من أفقه الناس وأعلمهم بالحديث كان ، من أصحاب الجعفرين وأخذ عنه أبو الحسن الخياط ، ذكره القاضى والحاكم وابن المرتضى فى الطبقة الثامنة

(٥) كلمة فارسية معناها : رجل

العبارة ؟ فقال : لا ، فقال : فكذا سبيلك مع النصارى ، لأنهم يقولون إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ؛ يعنون بها الحياة الأزلية ، ومتكلم بكلام أزلى ، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة .

ردود على النصارى يؤدى لاستغناء الأقانيم عن بعضها

ويقال لهؤلاء النصارى : يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد ، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت فى القدم[1] فلا بد من تماثلها ، ولابد من أن يسد بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها ، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى ، حتى يقال : إنه تعالى جوهر واحد وأقنوم واحد على ما نقوله للكلابية أنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه المعانى ، وأن لا تثبتوا سواه ، لأنه[2] يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها فى القدم . فعلى هذا يجرى الكلام فى التثليث .

معنى الاتحاد

وأما الكلام فى الاتحاد ، فالأصل فيه أن نبين حقيقته أولا .

اعلم أن الاتحاد فى اللغة افتعال من الوحدة ، لأنهم متى اعتقدوا فى الشيئين أنهما صارا شيئاً واحداً يقولون: إنهما اتحدا . والشيئان[3] وإن استحال أن يصيرا شيئاً واحداً ، إلا أنهم إذا اعتقدوا صحته لم يكونوا مخطئين فى التسمية ، وإنما خطؤهم فى المعنى على مثل ما نقوله فى تسميتهم للأصنام آلهة ، وهذا لأن الأسامى تتبع اعتقادهم[4] .

النسطورية : اتحاد المشيئة

اليعقوبية : اتحاد الذات

وإذ قد عرفت ذلك ، فاعلم أنهم وإن اتفقوا فى الاتحاد اختلفوا فى كيفيته ، فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية ، ومنهم من قال إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية .

---

(١) القدم ، فى س (٣) لأن به ، فى س

(٢) ناقصة من أ (٤) اعتقاداتهم ، فى س

النسطورية والاتحاد

ونحن نبدأ بالكلام على النساطرة فنقول : قولكم أنه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة ، لا يخلو ؛ إما أن تريدوا به أنه تعالى مريد بإرادة المسيح ، وأن المسيح يريد بإرادة الله تعالى الموجودة لا فى محل ، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان فى الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريده صاحبه ، وأى هذه الوجوه أردتم فهو فاسد .

أما الأول ؛ فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجودة فى قلبه لجاز أن يريد بإرادة موجودة فى قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن يتبين[1] له مزية الاتحاد والنبوة .

وبعد ، فلو جاز أن يريد بإرادة فى المسيح لجاز أن يكره بكراهة فى إبراهيم عليه السلام ، لأن بعد أحدهما فى العقل كبعد الآخر ، وذلك يقتضى أن يكون حاصلا على صفات متضادة ، وذلك مستحيل .

وأما الثانى ، فلأن الإرادة لا توجب للغير حالا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص ، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول ، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غيره ، لا لوجه [2]سوى أنها[2] لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا فى محل ولا اختصاص لها به .

وأما الثالث ، فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلا ، وكذلك المسيح ، يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات ، ففسد كلام النسطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة .

اليعقوبية والاتحاد

وأما اليعقوبية ، فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات ، هو

---

(١) يكون ، فى س (٢) إلا لأنها ، فى س

أن يقال لهم : لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة : فإما أن يراد[1] به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتاً واحده ، أو يراد[2] به أنهما تجاورا ، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح ، فاتحد به على هذا السبيل .

والأقسام كلها باطلة .

أما الأول ، فلأن الشيئين لو صارا شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية ، أو[3] حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل .

وأما الثانى ، فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيز ، ألا ترى أن العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال عليهما المجاورة ، فكذلك سبيل القديم تعالى[4] ، لأن التحيز مستحيل عليه. وعلى أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد ، فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان[5] عن أن يكونا جوهرين ، ولا يصيران جوهراً واحداً .

وأما الحلول ، فالمرجع به إلى الوجود بجنب[6] الغير ، والغير متحيز ، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث ، ويقتضى أن يكون من قبيل هذه الأعراض وذلك محال .

وقد[7] ثبت فساد ما يقوله النصارى فى الاتحاد والتثليث جميعاً .

---

(١) يريدوا ، فى س (٢) يريدوا ، فى س
(٣) و ، فى س (٤) ناقصة من س
(٥) يخرجا ، فى ا (٦) بحسب ، فى س
(٧) فقد ، فى س

الأصل الثانى

العدل

الفصل الثانى
فى العدل

وأما الأصل الثانى من الأصول الخمسة[1]، وهو الكلام فى العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام فى العدل على الكلام فى التوحيد .

وقبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة وذكر الخلاف فيه ، نذكر حقيقة العدل .

حقيقة العدل

اعلم أنّ العدل مصدر عدَل يعدِل عدْلا ؛ ثم قد يذكر ويراد به الفعل ، وقد يذكر ويراد به الفاعل .

فإذا وصف به الفعل ، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره ؛ إلا أن هذا يقتضى أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلا ، لأن هذا المعنى فيه . وليس كذلك ، فالأولى أن نقول : هو توفير حق الغير ، واستيفاء الحق منه .

فأما إذا وصف به الفاعل ، فعلى طريق المبالغة ، كقولهم : للصائم صوم ، وللراضى رضا ، وللمنور نور ، إلى غير ذلك . ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم ؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة . وقد خالفنا فى ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كل قبيح .

---

(١) الخمس ، فى الأصل . وقد عنون القاضى لهذا البحث باسم الفصل الثانى ، وقد رأينا جرياً على عنوان الأصل الأول الذى وضعناه فى أول أبحاث التوحيد أن نستبدل كلمة الفصل بالأصل وذلك فى الصفحة السابقة .

وتحرير الدلالة على ذلك؛ هو أنه تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

وهذه الدلالة تنبنى على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح، وأنه مستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه، وأن من هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

أما الذى يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح فقد مر، لأنا قد ذكرنا أنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع(1) المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التى يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به

وأما الذى يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح، فقد تقدم أيضا، لأنا قد بينا أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة أصلا.

وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح فقد دخل أيضا فى ضمن ما تقدم.

وأما الذى يدل على أن من كان هذا حالة لايختار القبيح بوجه من الوجوه، هو أنا نعلم ضرورة فى الشاهد أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح، مستغنيا عنه عالماً باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة. وإنما لايختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه، حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره. وعلى هذا تجد هؤلاء الظلمة يغتصبون(2) أموال الناس، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو(3) لاعتقادهم أنهم سيحوجون إليه فى المستقبل. يبين ما ذكرناه ويوضحه،

---

(1) بجميع، فى س
(2) يغصبون، فى س
(3) و، فى ا

إن أحدنا لو خُير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهما وإن صدقت أعطيناك درهما، وهو عالم بقبح الكذب مستغن(1) عنه عالم باستغنائه عنه فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها ثابتة فى حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

فإن قيل: ومن أين أن العلة فى ذلك ما ذكرتموه حتى تقيسوا الغائب على الشاهد؟ قلنا: لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها، ويزول بزوالها، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه(2) أولى.

فإن قيل: ومن أين أن ما جعلتموه علة مما يقف عليه الحكم، وأنه ليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى؟ قيل له: لأن الواحد منا إذا حصل فيه هذه الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن عدم أى ما عدم، ومتى انخرم شرط من هذه الشروط جاز أن يختاره وإن وجد أى ما وجد، فصح أن هذا الحكم موقوف عليه، وليس ههنا(3) ما تعليق الحكم به أولى.

فإن قالوا: إن هذا بناء على أن الواحد منا مخير فى تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك، لأن من مذهبنا أنه مجبر عليه فى هذه الأفعال، وأنها مخلوقة فيه. قلنا: إنا لم نبن الدلالة على مذهبكم الفاسد، وإنما بنيناه على الدلالة.

وبعد، فإنا لا نتكلم فى هذه المسألة مع من ينازع فى أصل تلك المسألة،

---

(1) ومستغن، فى س
(2) به، فى س
(3) هنا، فى س

لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة ، ولا يحسن أن نتكلم فى فرع من الفروع ولما نقرر أصله ، كما لا يحسن أن نكالم اليهود فى المسح على الخفين ، ولا المجسمة فى نفى الرؤية ولما نثبت[١] أنه تعالى ليس بجسم ولما نثبت[٢] نبوة محمد صلى الله عليه وآله .

وبعد ، فلا خلاف بيننا وبينكم فى أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وأنا مختارون فيها . وإنما الخلاف فى وجهة التعلق أكَسْب أو حدوث ؟ فعندنا أن جهة التعلق إنما هو الحدوث ، وعندكم أن جهة التعلق إنما هو الكسب فلا حاجة للمنازعة .

وبعد ، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لوجب صحة أن يخلق الله تعالى فى أحدنا وهو عالم بقبح القبيح — مستغن عنه عالم باستغنائه عنه — ذلك ، حتى يقع منه الكذب دون الصدق فى الصورة التى ذكرناها ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : هذه الدلالة تبنى على أن أحدنا غنى ، ونحن لا نسلم[٣] ذلك ، فكيف يكون غنياً وهو أبداً فى أشد الحاجة .

قلنا : إنا لم نبن الدلالة على أن أحدنا[٤] غنى على الإطلاق ، وإنما قلنا : متى استغنى بالحسن عن القبيح ، لا يختار القبيح أصلا . وإذا وجب ذلك فيه مع أنه ليس بغنى على الإطلاق ، وإنما استغناؤه بشىء عن شىء ، فالقديم تعالى وهو أغنى الأغنياء أولى بذلك وأحق .

فإن قيل : كيف عللتم الحكم الواحد بعلل كثيرة ، ولو جاز ذلك هنا لجاز فى الحركة مع المتحرك ، والشهوة على المشتهى ؟

---

(١) ثبت ، فى س
(٢) ثبت ، فى س
(٣) نعلم ، فى س
(٤) الواحد منا ، فى س

وجوابنا ، أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت العلة موجبة ، فأما إذا كانت كاشفة فإنه يجوز . ولهذا فإنا عللنا الظلم بكونه ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين .

فإن قالوا : قولكم ، أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب ، ليس بأولى من أن يعكس عليكم فيقال : بل يستغنى بالكذب عن الصدق ، قيل له : لو كان ذلك[١] كذلك ، لكان يجب أن يختار أحدنا الكذب على الصدق فى بعض الحالات مع وجود هذه الشرائع ، ومعلوم خلاف ذلك .

وقد أورد رحمه الله فى الكتاب المثال الذى ذكره شيخنا أبو على ، وهو أنه يعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام فى رقبته ويركب القصب ويعدو فى الأسواق ، لاذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه .

إلا أن للخصم أن يشغب فيه فيقول : إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستضر به غاية الاستضرار ، حتى لولاه لجاز أن يختاره .

فالأولى فى المثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم : وهو أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح الكذب وحسن الصدق ، وقيل له [٢]إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً[٢] ، فإنه لا يختار الكذب على الصدق ، لا[٣] ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه .

---

(١) ناقصة من ا
(٢) لن صدقت أعطيناك درهماً ولن كذبت أعطيناك درهماً ، فى س
(٣) ولا ، فى س

فإن قيل : إن هذا ينبنى على أن الصدق والكذب يتساويان ، فكيف يصح ذلك وأحدهما يستحق عليه المدح والثواب والآخر يستحق عليه الذم والعقاب ؟

قيل له : أما ما ذكرتموه فى الصدق فلا يصح ؛ لأنه يجوز أن يكون فى الصدق ما لا يستحق عليه المدح والثواب ، ولهذا فإن أحدنا لو جلس طول نهاره يقول السماء فوق والأرض تحت فإنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق الذم والعقاب . وعلى أنه يجوز أن يكون فى الصدق ما يستحق عليه الذم واللعنة ، كأن يتضمن الدلالة على نبى وقد توارى عن عدوه .

وأما ما ذكرته من الكذب ، فهو وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن أن يكون المرء ممن لا يبالى بالمدح ولا يحفل بالذم . هذا فى الذم ، وأما العقاب فإن من الجائز أن يكون المرء ملحداً زنديقاً ، لا يقر بالله تعالى ولا باليوم الآخر ، ولا يعتقد العقاب والثواب ، ومع ذلك فلو علم قبح القبح واستغنى[١] عنه لم يختره أصلا .

وقد أجاب عن ذلك شيخنا أبو عبد الله البصرى جواباً أدق من هذا فقال: إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وقيل له : إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً ودرهماً آخر فى مقابلة ما يستحقه من الذم على الكذب ، فإنه لا يختار ذلك أيضاً لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه .

فإن قيل : كيف يمكنكم قياس الغائب على الشاهد ، ومعلوم أن أحدنا

(١) واستغنائه ، فى س

لا يختار القبيح إلا لجهله بقبحه وحاجته[١] إلى ذلك ، كذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة ، فقولوا مثله فى الغائب . ولئن فرقتم بين الوضعين فى تلك المسألة ، فافرقوا بينهما فى هذه المسألة .

ولنا فى الجواب عن ذلك طريقان :

إحداهما[٢] طريقة جدلية ، وهى أن نقول : إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعزل عما أوردناه ، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدل .

والثانية طريقة علمية ، وهى أن نقول تبرعاً ، إن أحدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر ، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحساناً . والذى يدل على ذلك وجوه : منها ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، وهو أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر ، فإنه يختار الصدق على الكذب ، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً ، وإلا فالنفع فيهما سواء . ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل ، واستدل به أبو اسحق بن عياش وغيره من مشايخنا ، وهو قولهم قد ثبت أن الله[٣] تعالى فاعل للحسن وعالم به ، فلا يخلو ؛ إما أن يفعله لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه ، أو يفعله لحسنه وكونه[٤] إحساناً على ما نقوله . وهذا لأن العالم لما يفعله لا يفعل إلا لهذين الوجهين ، فإذا بطل أحد الوجهين بقى الآخر .

وقد ذكر قاضى القضاة أن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر[٥] منفعة

الحسن للحسن لا للمنفعة

(١) واحتياجه ، فى س
(٢) أحدهما ، فى س
(٣) القديم ، فى س
(٤) ولكونه ، فى س
(٥) لكونه جر ، فى س

أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد فى عالم الله تعالى منعم على غيره ، لأن المنعم إنما يكون منعماً إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير ، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعماً . وعلى هذا فإن البزاز إذا قدم الثياب الفاخرة إلى المشترين ليأخذ فى مقابلها الذهب فإنه لا يكون منعماً عليه لما كان غرضه به نفع نفسه لا نفع المشترى ، وقد قيل : إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال ، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه : يمنة أو[١] يسرة لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه إنما يفعله رجل للثواب ، أو طلباً للمدح ، أو هرباً من اللوم ؟ قيل له : إنا نفرض الكلام فى رجل قاسى القلب ، جافى[٢] الفؤاد ، لا يبالى بهلاك الثقلين ، ولا يحتفل بالمدح والذم ، ملحد زنديق ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يقر بالثواب والعقاب ، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه : يمينة أو يسرة ، ولا وجه لذلك إلا حسنه وكونه إحساناً .

وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصرى طريقة أخرى ، وهى أن كل عاقل ، يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المحسن والمسىء . وإنما تفرق بينهما الحسنة ، وإلا فلا نفع فى ذلك ولا دفع ضرر .

وقد اعترض عليه فقيل : إن هذه تفرقة ضرورية ، فكيف أضفته إلينا ؟

وأجاب عن ذلك : بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف المحسن والمسىء ضرورة ، فأما إذا لم نعرفهما فغير ممتنع أن نعزم ونوطن أنفسنا على التفرقة بينهما .

---

(١) و ، فى س   (٢) جاس ، فى س

وهذا أيضاً غير واضح ؛ فإن التفرقة بين المحسن والمسىء على الجملة ضرورية ،[١] والعزم وتوطيد النفس على معنى الخير محال ، فإذن لا تستقيم هذه الدلالة إلا أن نعرض الكلام فى التفرقة بينهما على سبيل التفصيل ، فحينئذ ربما يسلم ويستقيم .

وقد أورد قاضى القضاة فى الكتاب هذا السؤال على نفسه وأجاب عنه ببعض ما مر ، وألحق به ما لم يمر .

فمن ذلك ، هو أن قال : إن الواحد منا إنما لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة ، لأنه يلحقه بذلك مشقة ، فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجر به نفعاً أو دفع به ضرراً ، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة ، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحساناً على ما نقوله ، وكل ما يفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه إحساناً إلا العقاب ، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط . ومن ههنا أشبه العقاب فى أفعال الله تعالى المباح وإن لم يسم بذلك ، لأنه تعالى لم يعرف حاله ولا دل عليه ، وإنما يوصف الفعل بأنه مباح متى كان هذا سبيله .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى لا يختار القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه ينبنى على أنه يقبح من الله تعالى فعل من الأفعال ، ونحن لا نساعدكم على ذلك .

قيل له : إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه ، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى ، أو من الواحد منا . وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها .

فعندنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً ، وعند

---

(١) ضرورة ، فى أ

أبي قاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه ، وإلى هذا ذهب بعض المجبرة ، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقبح للرأى ، أو لكوننا مملوكين مربوبين[١] محدثين إلى أمثال هذا ، والحسن إنما يحسن للأمر .

ونحن قبل الاشتغال بإفساد[٢] هذه[٣] المذاهب نصحح[٤] ما نقوله .

فالذى يدل على ذلك هو أنا نعلم أن الظلم قبيح ، وإنما[٥] قبح[٦] لكونه ظلماً ، بدليل أنا متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه وإن لم نعرف أمراً آخر ، ومتى لم نعرف كونه ظلماً لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا . فبان أن الظلم إنما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلماً ، هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل ، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحاً ، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد ، لأن الحال فيه كالحال فى الحركة وإيجابها كون الجسم متحركا ، فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين لما كانت علة ، كذلك فى مسألتنا .

فإن قيل : لم لا يقبح القبيح [٧]بصفته وعينه[٧] على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخى ؟ قيل له : لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة ، بأن يقع على وجه مسيباً وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه ، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة ، بأن يكون لا عن إذن ، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن ، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى ، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان ، ففسد ما قاله أبو القاسم .

(١) مربوبين مملوكين ، فى ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) بهذه ، فى ص
(٤) نصح ، فى ا
(٥) فإننا ، فى ص
(٦) يقبح ، فى ص
(٧) لعينه وصفته ، فى ص

فإن قيل : ما أنكرتم أن القبيح إنما يقبح للنهى ، أو لكوننا مربوبين محدثين على ما يقوله هؤلاء المجبرة ؟ قلنا : إنه لو كان كذلك لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأن العلة فيهما واحدة[١] ، والمعلوم خلافه .

وبعد فلو حسن الفعل للأمر وقبح للنهى ، لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهى أن لا يحسن منه فعل أيضاً لفقد الأمر .

وبعد فلو كان كذلك ، لوجب فيمن لا يعرف النهى والناهى ، أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبيح يتفرع على العلم بوجه القبح ، إما على جملة أو تفصيل . ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا النهى والناهى .

فإن قيل : إنهم لا يعرفون قبح الظلم ، وإنما يعتقدونه .

قيل له : لو أمكن أن يقال ذلك ههنا ، لأمكن أن يقال إنهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لأن سكون النفس فى أحدهما كسكون النفس فى الآخر ، وقد عرف خلافه .

وبعد : فلو كان كذلك ، لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً ، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ، وأن لا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل[٢] الله تعالى ، لأن العلل فى إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين ، ألا ترى أن الحركة لما كانت علية فى كون الذات متحركا[٣] لم تفترق الحال بين أن تكون

(١) ثابتة ، فى ص
(٢) جهة ، فى ص
(٣) محركاً ، فى ص

من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى ، كذلك ههنا .
وقد عرف خلافه .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً
دفعة واحدة ، بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون ، والمعلوم خلافه .
فهذا إذا جعلوا العلة النهى .

فأما إذا جعلوا العلة في قبح القبيح كوننا مملوكين مربوبين محدثين ، كان
الكلام عليهم أن حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبائح كحالنا مع
العدل والإنصاف ، فيجب أن يكون العدل قبيحاً لكوننا مملوكين مربوبين
محدثين ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين مربوبين
محدثين[1] أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، ومعلوم أن هؤلاء الدهرية
يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا كوننا [2] مملوكين مربوبين[2] محدثين .

فإن قيل : قولكم إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه ، ومتى وقع
على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان ، لا يصح لأن الإماتة بالهدم والغرق
وغيره من الوجوه ، يحسن من الله تعالى ويقبح منا ، وكذلك فإيلام الأطفال
والبهائم يحسن منه ويقبح منا فبطل ما ذكرتموه .

قيل له : إنما يحسن من الله تعالى الإماتة والإيلام لعلة ، تلك العلة مفقودة في حقنا ، وهي
من[3] جهة الله[3] تعالى تتضمن الاعتبار واللطف ويضمن الله تعالى[4] في مقابلها[5]

(١) ناقصة من ص
(٢) مربوبين مملوكين ، في ص
(٣) جهته ، في ص
(٤) ناقصة من ا
(٥) مقابلته ، في ص

من الأعواض ما يوفى عليها ، حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض
وبين الصحة لاختار الألم ليصل إلى تلك الأعواض ، وليس كذلك الواحد
منا فإنه لا يعرف المصلحة من المفسدة ، حتى يقال إن الإماتة والإيلام
من جهته يتضمن اللطف والمصلحة ولا يضمن أيضاً في مقابلها الأعواض الموفية
عليها ، ففارق حالنا حال القديم تعالى ؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى
على الوجه الذى يقع منا لقبح ، أو وقوعه منا[1] على الوجه الذى يقع من الله
تعالى لحسن .

فصل : والغرض به الكلام في **أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله
لكان قبيحا**[2] .

أبو الهذيل وأكثر المعتزلة ولاسيما البصريين على هذا الرأى

والخلاف فيه مع النظام وأبى على الأسوارى والجاحظ ؛ فإنهم ذهبوا
إلى أنه[3] تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً ، وإلى
هذا ذهبت المجبرة ؛ فإن من مذهبهم ، أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على
التفرد بالقبيح ، وإن قدر على أن يجعله كسبا للعبد . إلا أن حالهم بخلاف حال[4]
النظام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح ، والنظام
لم يناقض .

والدليل على صحة ما نقوله ، هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق

(١) من أحدنا ، في ص
(٢) هذا البحث ناشىء عن مواضيع متعددة في القدرة الإلهية وهل يقدر الله على الظلم والجور أو لا يقدر. فقد قال : أبو الهذيل : يقدر على الظلم ولكنه لم يفعل ذلك لحكمته ، وقال النظام : لا يقدر على الظلم ولا على أن يترك الأصلح لما ليس بأصلح ، ذلك لأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة أو من جاهل ، أما القاضى فيقول بقدرة الله على ذلك وينسب للمجبرة أنهم ينفون ذلك عنه .
(٣) أن الله ، في ص
(٤) ناقصة من ا

فينا العلم الضرورى ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق بدله الجهل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، والجهل قبيح .

وإن شئت فرضت الكلام فى أهل الجنة فنقول : إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق فيهم النفرة ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحاً .

وإن شئت فرضت[١] الكلام فى فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحاً ، ويقع فيكون حسناً ، فنقول : إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين ، فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر ، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال . يبين ذلك ، أن أحدنا كما يقدر على[٢] أن يقول زيد فى الدار وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها . وكذلك الحال فى القديم تعالى إذا قدر على الصدق وجب قدرته على الكذب ، لأنهما شيء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف المخبر عنه ، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه . وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعى للنبوة وهو صادق ، وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب .

وقد ألزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . قالوا : بيان هذا ، أن الطفل الذى لا يقدر على أن يحمل منا[٣] ، يقدر على أن يزج الغير وهو واقف على

(١) صورت ، فى س
(٢) نحو ، فى س
(٣) معيار قديم كان يكال به أو يوزن .

شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك ، والقديم تعالى غير قادر عليه عندهم لأن ذلك قبيح ، فيجب فساد قولهم .

الرد على من يقول لن الله لو قدر على القبيح لوجب أن يوقعه

قالوا : لو كان الله تعالى قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه .

قلنا : ليس يجب فى كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة ، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتاً ، فكيف أوجبتم فى القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه ؟ وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن ، ثم إذا لم تقم لم يقدح فى كونه قادراً .

وقالوا[١] : لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه ، قلنا : ما تريدون بالصحة ؟ فإن أردتم يجب أن يوقعه فقد أجبنا عن ذلك ، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك مجاب إليه .
فإن قالوا : إذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح فما الذى أمنكم من أن يوقعه ؟ قلنا : دلالة العدل ، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذى أمننا من ذلك ، فصح ما قلناه ، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً .

هناك أدلة من الكتاب على هذا ولن كانت الأدلة السمعية بعيدة هنا

وفى كتاب الله تعالى ، ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فعله لكان قبيحاً ، وان كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد .

وتحرير الدلالة على ذلك ، أن الله تعالى تمدح بنفى الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال : **« وما ربك بظلام للعبيد »**[٢] ، وقال : **« إن الله لا يظلم مثقال ذرة »**[٣] ، وقال : **« ولا يظلم ربك أحدا »**[٤] . ولا يحسن

(١) فقالوا ، فى س
(٢) فصلت ٤٦
(٣) النساء ٤٠
(٤) الكهف ٤٩

أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه ، وهو غير قادر عليه[1] ، كما أنه لا يحسن من العنين أن يتمدح بتركه افتضاض الأبكار ، لما لم يكن قادراً على ذلك ، وكما أنه[2] لا يحسن من الزمن المقعد مدح نفسه بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران لما لم يكن قادراً عليه ، كذلك ههنا ، إذا لم يكن القديم تعالى قادراً على القبيح ، وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم .

فإن قيل : أليس أنه تعالى تمدح بنفى السنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع أنه غير قادر عليه ؟ قلنا : فرق بين الموضعين ، فإن أحدهما مدح يرجع إلى ذاته ، والآخر مدح يرجع إلى فعل من أفعاله ، وهما مختلفان فى هذا الباب . [3] ألا ترى[3] أنه لا يحسن من الزمن أن يتمدح بترك التسلق على ما ذكرناه لما لم يقدر عليه ويحسن منه أن يتمدح بنفى الخرس عن نفسه ، وإن لم يقدر على ذلك ، لما كان أحد المدحين راجعاً إلى ذاته والآخر راجعاً إلى الفعل ، كذلك فى مسألتنا .

فصل : وقد أورد مشايخنا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل القبيح ، ويمكن أن يستدل ببعضها[4] على أنه لا يفعل القبيح .

فمن ذلك ما[5] قد ثبت فى مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغنى به عن القبيح ، فيجب أن لا يختار القبيح ، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح ، لا يختار القبيح بحال .

وهذه الدلالة مبنية على أنه تعالى مستغن بالحسن عن القبيح ، وأن من كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح .

---

(1) ناقصة من س
(2) ناقصة من ا
(3) ألا ، فى س
(4) بعضها أبداً ، فى س
(5) ما هو ، فى س

فى مقدورا
أن يستغن
القبيح

أما الذى يدل على الأصل الأول ، فهو ما قد ثبت أن الله تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى ، وهذا يوجب أن يكون فى مقدوره من الحسن ما يستغنى به عن القبيح ، إذ الحاجة إنما تتعلق بالضروب والأجناس دون الأعيان ، ألا ترى أن من احتاج إلى حلاوة ، لا تختص حاجته بحلاوة معينة لا يقوم غيره مقامها .

المستغنى عن ا
بالحسن لا
القبيح

وأما الكلام فى أن المستغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر ؛ لأنا نعلم فى الشاهد ضرورة أن أحدنا إذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فإنه قط لا يغصب مال الغير ؛ لا ذلك إلا لاستغنائه بالحسن عن القبيح .

وأوضح فى المثال من هذا ، هو من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بأن يكون على الشط فإنه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره ، ولا وجه له إلا استغناؤه بالحسن على القبيح على ما ذكرناه . وهذه العلة بعينها قائمة فى القديم تعالى ، فوجب أن لا يختار القبيح

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى ، لأنها كانت مبنية على استحالة الحاجة عليه وهذه غير مبنيه عليها ، ولذلك قلنا : إن المجسمة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلا حكيماً بهذه الطريقة مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى ، وجعلنا حال المجبرة أسوأ من حالهم ، لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة العلم بعدل الله تعالى وحكمته.

ومما أورده مشايخنا فى هذا الباب ، هو أن قالوا : لو فعل الله القبيح لكان يجب أن يكون جاهلا أو محتاجاً ، والجهل أو الحاجة لا يجوزان عليه تعالى ، فيجب أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

ومما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله ، هو أنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبائح لوجب أن يكون فاعلا لسائرها ، لأن الحال فى الجميع واحدة وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتى لا تقع الثقة بشيء من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده ، وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار ، لأن أكبر ما فى هذه الأمور أن يكون قبيحاً والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح ، ومن جوز هذا لزم أن لا يقول[1] بربوبيته ولا أن يعبده ، وفى ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به .

وربما يورد هذا الإلزام على وجه آخر ، فيقال : لا يخلو حال القديم إذا جاز أن يفعل القبيح من أحد أمرين : إما أن يفعله ويقبح منه فعله ، أو يفعله ويحسن منه.

فإن قيل : بالأول لزمه[2] ما ذكرناه من الوجوه ، وإن قيل[3] بالثانى لزم أيضاً تجويز هذه القبائح وتحسن منه ، ومن بلغ فى التجاهل إلى هذا الحد فهو عن حد الاسلام خارج.

ولما[4] ألزمهم مشايخنا تجويز الكذب على الله تعالى، افترقوا فريقين[5] :

فمنهم من جوزه ، وهو العطوى من أصحاب الأشعرى ، ولقد مر على القياس. واحتج عليهم بأن قال : ألستم قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح ، فكيف لا يجوز عليه الكذب ، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح ؟ وأوضح ذلك بمثال فقال : إن أحدنا لو قال لصبي ادخل البيت ففيه رمان موضوع لأجلك ، وليس فى البيت ذلك ، فإن هذا ليس بأعظم من أن يقلع سناً من أسنانه أو يقطعه إرباً إرباً ، وقد جوزتم على الله هذا ، فجوزوا الكذب عليه أيضاً .

(١) يقر ، فى ص (٢) لزم ، فى ص
(٣) قال ، فى ا (٤) وما ، فى ص
(٥) ناقصة من ص

ومنهم من لم يجوزه ، ثم افترقوا فى علته ؛ فمنهم من قال : إنا لم نجوز على الله تعالى الكذب لأنه يدل على الجهل والحاجة ، أو لأنه قبيح ، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، وهم النجارية[1] .

الكلام على النجارية

ومنهم من قال : لا يجوز عليه الكذب ، لأنه صادق لذاته . والكلام على النجارية فى الوجه الأول ، هو أنه إذا جاز أن يفعل القديم تعالى سائر القبائح ولا يدل على الجهل والحاجة ، فما أنكرتم أن يفعل الكذب أيضاً ولا يدل على الجهل والحاجة . وأما الكلام على من اعتل بالوجه الثانى فقد مضى ، لأنا قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحاً .

وأما الكلام على من قال إنه تعالى صادق لذاته ، فهو أن يقال : ما دليلكم على أنه تعالى صادق لذاته ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه تعالى[2] أخبر عن أشياء وكان كما أخبر . قلنا لهم : وما تلك الأشياء التى ذكرها ؟ فإن قالوا : إخباره عن خلقه[3] السموات والأرضين حيث قال « **وما خلقنا السموات والأرض إلا بالحق** » قلنا لهم : ما أنكرتم أنه لم يرد بذلك السموات والأرضين المخلوقة ، وإنما أراد بذلك السموات والأرضين التى لم يخلقها بعد ، أفيكون يكون كاذباً فيه تعالى عن ذلك .

وبعد ، فليس للصادق بكونه صادقاً حال ، وإنما المرجع بذلك إلى أنه فاعل الصدق ، والقوم إذا جعلوه صادقاً لذاته فكأنهم قد نفوا عنه الصدق أصلا .

وبعد ، فلو كان صادقاً لذاته لكانت هذه الصفة ترجع إليه ، فما الذى

(١) هم أصحاب الحسين بن محمد النجار المتوفى سنة ٢٣٠ ، وأكثر معتزلة الرى وما حولها على مذهبه . قالوا بخلق الأفعال ، ونفى الصفات ، والكسب ، ونفى الرؤية . انظر الملل والنحل ١ : ٦١ .
(٢) ناقصة من ا (٣) خلق ، فى ص

يمتنع أن يخبر بشيء، ولا يكون كما أخبر عنه، فإن هذا يرجع إلى الفعل لا إلى الذات، ولسنا نلزمكم أكثر من تجويز هذا. ثم يقال لهم: أليس الله تعالى آمراً لذاته عندكم ثم لا يمتنع أن يكون آمراً ببعض الأشياء ناهياً عن البعض، فهلا جاز أن يكون صادقاً لذاته وإن كان لا يمتنع أن يكون صادقاً في بعض الأ[illegible] وكاذباً في البعض؟ [١].

ومما ألزمهم به[٢] مشايخنا هو أنه[٣] لو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرها، وهذا يوجب عليهم جواز[٤] أن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء، ويعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة، فلا يحسن من العباد عبادته.

وعند هذا الإلزام تحزبوا حزبين وافترقوا فريقين:

فمنهم من قال: لا يجوز هذا لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وهم النجارية. وقد تقدم الكلام عليهم، وذكرنا أنه لا معنى لقولهم أنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح مع أن سائر القبائح واقعة من قبله على سائر وجوهها، لأنه لو تفرد به لكان لا يزيد حاله على هذه الحال.

وبعد، فكان يلزمهم تجويز أن يجعل الله ذلك كسباً لبعض العباد فيعذبهم بذنوب الفراعنة، ومن بلغ إلى هذا الحد في التجاهل فقد انسلخ من الدين.

ومنهم من قال: إنا لو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز ذلك على[٥] الله تعالى،

(١) بعضها، في ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من أ
(٤) ناقصة من أ
(٥) من، في ص

إلا أن السمع منع منه. وجوابنا [١] عن هذا[١] أن هذا مكابرة، لأنه لا ظلم أفحش من معاقبة الغير بذنب الغير، وقد تقرر قبحه في عقل كل عاقل.

ثم يقال لهم: وكيف[٢] الثقة بالسمع؟ وما الذي أمنكم من أن يكون كاذباً في ما أخبر به في كتابه، وذكره على لسان رسوله؟ يبين ما ذكرناه، أن أبليس لو بعث إلينا رسولا أو كتب كتاباً يقول فيه أجيبوني[٣] وأطيعوني فأني لا أضلكم عن سواء السبيل، وأهديكم إلى الصراط المستقيم، فإنا لا نثق بقوله ولا نعتمد خبره[٤] لتجويزنا كل قبيح عليه. كذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثقة بالله[٥] تعالى عندهم، فإن حاله تعالى الله[٦] عن ذلك أسوأ حالاً[٧] من إبليس.

ومما ألزمهم مشايخنا، تجويزاً أن يبعث الله تعالى رسولا كاذباً إلى الناس ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم إلى الضلال والكفر، لأن ذلك ليس بأعظم من توليه الاضلال بنفسه.

فعند[٨] هذا الإلزام افترقوا فرقتين:

فمنهم من قال: إنما لم نجز[٩] ذلك لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وهم النجارية. والكلام عليهم قد مر، ونعيد شطراً منه فنقول: أوليس تقع في العالم الأكاذيب ولا تقع إلا متولدة عن الاعتمادات،

(١) ناقصة من ص
(٢) فكيف، في ص
(٣) اخشوني، في ص
(٤) بخبره، في ص
(٥) بكلام الله، في ص
(٦) ناقصة من ص
(٧) ناقصة من أ
(٨) وعند، في ص
(٩) تجوز، في ص

وعندكم أن المتولد (١) لا يتعلق (٢) بالعبد أصـــلا لا اكتسابا(٣) ولا إحداثا فقد تفرد الله تعالى بها ، فكيف تقولون إنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ؟

وأيضاً فإنه(٤) قادر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص عند دعوى المدعى للنبوة وهو صادق ، فيجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب ، لأن القدرة على ذلك مما لا يتغير بكذب المدعى (٥) ولا بصدقه(٥) .

يبين ذلك ويوضحه ، أن الذى يخرج المقدور عن كونه مقدوراً وجوه محصورة : منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم البنية ، ومنها ما يرجع إلى الفاعل وهو عدم القدرة ، ومنها ما يرجع إلى نفس المقدور وذلك وجوه ستة : وجوده ، أو وجود سببه ، أو (٦)حضور وقته(٦) ، أو حضور سببه ، أو تقضيه ، أوتقضى وقت سببه . وشيء من هذه الوجوه غير حاصل فى مسألتنا ، فيجب أن لا تتغير قدرة القديم تعالى على ذلك بكذب المدعى وصدقه .

ثم يقال لهم : هب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، أو ليس أنه تعالى قادر على أن يجعله كسباً لهـذا المدعى (٧)فيلزم منه(٧) ما فررتم منه .

ومنهم من قال : إنما لم يجز ذلك لأن المعجز موضوع للتصديق(٨) .

وجوابنا أنا لا نسلم ذلك ، بل المعجز إنما يدل على صـدق من ظهر عليه

---

(١) المتولدات ، فى س
(٢) تعلق ، فى س
(٣) كسباً ، فى س
(٤) ولأنه ، فى ا
(٥) وصدقه ، فى س
(٦) حضوره ، فى س
(٧) ويلزم عليه ، فى س
(٨) للتصدق ، فى س

بشرط أن يكون المظهر له عدلا حكيماً ، فأما إذا لم يكن عدلا حكيماً فلا . وقد أضفتم إلى الله تعالى سائر القبائح فكيف يمكنكم القول بذلك ؟

ثم يقال لهم : وما دليلكم على أن للمعجز دلالة التصديق ؟ فإن قالوا : لأن الله تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضرورى بصدق المدعى فيجب أن يكون قادراً على أن يعرفنا صدقه استدلالا ، قلنا : ولم وجب ذلك ؟ فإن قالوا : لأنه تعالى لما قدر على أن يعرفنا ذاته اضطراراً قدر على أن يعرفناه استدلالا ، قلنا ، ولم جمعتم بين الأمرين ، وهل هذا إلا جمـع(١) الأمرين من غير علة جامعة ؟ ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى قدر على أن يعرفنا وجود أنفسنا اضطراراً ولم(٢) يقدر على أن يعرفناه(٣) استدلالا ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ فإن قالوا : إن كلامنا فى الغير ، قلنا : هذا فرار بمجرد دفع الإلتزام ، وما هذا سبيله من الاحترازات فإنها مما لا يقبل ، وصار الحال فيه كالحال فى ما إذا قلنا للمجسمة لو كان القديم تعالى جسماً لوجب أن يكون محدثاً ، فتقول المجسمة إنما يجب أن يكون محدثاً إذا كان الكلام فى الشاهد فأما فى الغائب فلا ، فكما أنا نقول لهم هذا احتراز لمجرد دفع الالزام فلا يقبل ، كذلك فى مسألتنا .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يعرفنا الألم اضطراراً ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالا، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ فلا يجدون له جواباً .

فصل ، فى خلق الأفعال

والغرض به، الكلام فى أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم(٤) المحدثون لها.

---

(١) جمع بين ، فى س
(٢) وأن لم ، فى س
(٣) يعرفنا ، فى س
(٤) وأنهم هم ، فى س

الخلاف مع المجبرة

والخلاف فى ذلك مع المجبرة :

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لاتعلق لها بنا أصلا ، لا اكتسابا [1] ولا إحداثاً وإنما نحن كالظروف لها ، وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان [2] .

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب [3] وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى .

ثم اختلفوا ؛ فمنهم من سوى فى هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو ، ومنهم من قال : إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث [4] الكسب ، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه .

حقيقة الفعل

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة الفعل .

فالفعل على ما ذكره فى الكتاب ، هو ما يحصل من قادر من الحوادث . وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادراً حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك ، فإن الرامى ربما يرمى ويموت قبل الإصابة . فالأولى أن يقال فى حقيقة الفعل : هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه. فلا يتوجه عليه الاعتراض الذى وجهناه على الأول .

ثم إن بين المحدَث وبين الفعل فرقاً ، وهو أن المحدث يعلم محدثاً وإن

(١) كسباً ، فى س

(٢) قتل سنة ١٢٨ هـ . وأهم آرائه القول بنفى الصفات ، وأن أفعالنا مقدورة لله .

(٣) حاول الأشاعرة بمذهب الكسب أن يثبتوا قدم العلم الإلهى وأنه يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر فقرروا أن الله خالق الفعل وأن الإنسان يكسب عمله من هذا الخلق ، لاقتران قصده الانسان وعزمه قدرة الله وخلقه للفعل .

(٤) جهة ، فى س

لم يُعلم أن له محدثاً ، وليس كذلك الفعل ؛ فإنه إذا علم فعلا علم أن له فاعلا ما وإن لم يعلمه بعينه .

ولهذا عاب قاضى القضاة على الأشعرى فى نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعاً بقوله : قد ثبت أن العالم صنع فلا بد له من صانع ، فقال : إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعاً ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟

فحصل من [1] هذه الجملة ، أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجملة ، وإنما يقع الكلام بعد ذلك فى تعيين الفاعل .

وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه ، فلك فيه طريقان : أحدهما ، أن تختبر حاله ، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، وينتفى بحسب كراهته وصارفه ، حكمت بأنه فعل له على الخصوص . والطريقة الثانية ، هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً [2] للقادر بالقدرة ، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر لذاته [3] وهو الله تعالى .

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر فى حقيقة الفاعل [4] القادر ، سأل نفسه على ذلك فقال : كيف يصح ذلك وفى الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل ، أو بقوة له غالبة ، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين ؟

والجواب عن ذلك أن الطبع غير معقول ، وقد تقدم ذلك . ثم يقال لهم : ما تريدون بالطبع ؟ فإن أردتم به الفاعل المختار ، فهو الذى نقوله ، ولكن العبارة فاسدة ، لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً . وإن أردتم به أمراً

(١) عن ، فى س

(٢) ناقصة من س

(٣) للذات ، فى س

(٤) الفعل ، فى س

موجباً ، فإنا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه لا بد من[1] أن يكون راجعاً إلى الجملة .

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل ، ورأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح والثواب ، وفيها ما يستحق عليه الذم والعقاب . وفيها ما لا يستحق عليه واحد منهما ، تكلم فى أقسام الأفعال .

أقسام الأفعال

وجملة الكلام فى ذلك أن الفعل ينقسم[2] إلى : ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك . ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه ،فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير ، وذلك إنما يقع من الساهى ولا مدح فيه . وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، فهو فعل العالم بما يفعله .

وذكر فى الكتاب ، أن العالم بما يفعله ، المميز بينه وبين غيره ، لا يخلو فعله من أحد وجهين : إما أن يكون له فعله ، أو لا يكون له فعله ، ولم يعتبر فى ذلك زاول الإلجاء ، واقتصر على اعتبار زوال الشهوة .
والأولى أن يعتبر زوال الإلجاء أيضاً .

فالقسمة الصحيحة فى ذلك أن يقال : إن فعل العالم بمايفعله المميز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأ لا يخلو من أمرين : إما أن يكون له فعله ، أو لا . فإن كان له فعله فهو الحسن ، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً . وإن لم يكن له فعله[3] ، فهو القبيح ، وحده وحقيقته قد تقدم .

ـبيح

ـسن

ثم إن الحسن ينقسم قسمين : فإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه ،

(١) ناقصة من ا
(٢) منقسم ، ق ا
(٣) لفاعل ، ق س

وأما أن لايكون كذلك . فالأول هو الذى يستحق عليه المدح ، والثانى هو الذى لا يستحق بفعله المدح ويسمى مباحاً ، وحدُّه : ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح ، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب .

المباح

وأما مايستحق عليه المدح فعلى قسمين: إما أن يستحق بفعله المدح ولايستحق الذم بأن لا يفعل ، وذلك كالنوافل وغيرها ؛ وإما أن يستحق المدح بفعله والذم بأن لا يفعل ، وذلك كالواجبات . وقد تقدم حدود هذه الألفاظ .

الواجبات

ثم إن الواجبات تنقسم: ففيها ماله بدل وهو الواجب المخير ،وفيها ما لابدل له وهو الواجب المضيق . وقد تقدم ذلك فى صدر الكتاب .

وتنقسم قسمة أخرى :إلى مايتعدى ؛ وذلك نحو رد الوديعة وشكر النعمة[1] من العقليات ، ومن الشرعيات كالزكاة[2] وماشاكل ذلك ؛ وإلى مالايتعدى ، وذلك نحو النظر والمعرفة من العقليات ، ومن الشرعيات كالصلاة والصيام وغيرهما[3] .

وتنقسم قسمة أخرى إلى : عقلى ، وشرعى . فالعقلى هو ما استفيد وجوبه بالشرع ، وذلك نحو الصلاة والصيام والحج وما جرى هذا المجرى .

وتنقسم الواجبات إلى : ما له سبب موجب ، وإلى ما ليس كذلك . وهذه القسمة تتأتى فى العقليات والشرعيات جميعاً .

فمثال الأول من العقليات فهو : كحفظ الوديعة ، فإن لها[4] سبباً موجباً

(١) المنعم ، ق س
(٢) الزكاة ، ق س
(٣) ونحوهما ، ق س
(٤) لها ، ق س

(١) وهو التكفل (١) به ، وقضاء الدين ، فإن الاستقراض سبب وجوبه ، وشكر المنعم فإن لوجوبه سبباً وهو النعمة . ومن الشرعيات ، كالكفارات ، فإن لها سبباً موجباً وهو اليمين أو الحنث على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء ؛ وهذا فى كفارة اليمين ، وأما فى(٢) كفارة الظهار فسببها الظهار ، وفى كفارة القتل سببها القتل .

ومثال الثانى من العقليات : الإنصاف ، فإنه لا سبب له موجب ، ومثاله من(٣) الشرعيات الصلاة والصيام .

ثم ينقسم ما له سبب من الواجبات إلى : ما يكون سبب وجوبه من جهتنا ، وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير .

فالأول ، ككفارة(٤) اليمين ، فإن سببه إما الحنث أو اليمين ، وأى ذلك كان فهو من فعلنا .

والثانى ، كالدية فى قتل الخطأ ، فإن سبب وجوبه القتل ، وهو من جهة الغير . ويمكن أن يعد فى هذا القسم : النظر فى طريق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما يكون دعاء داع (٥) ، وقصة قاص ، وتخويف مخوف ؛ ويمكن عده فى القسم الأول أيضاً لأن سبب وجوبه ربما يكون نظراً فى كتاب ، أو تنبيهاً من ذى قبل . وعلى الحقيقة فهذا المثال معدود فى القسم الأول ، لأن سبب وجوب النظر إنما هو الخوف من تركه ضرراً ، وذلك (٦) أبداً يكون(٦) من فعلنا . وإنما يختلف الحال فى سبب الخوف ؛ فمرة يكون من فعلنا ، ومرة يكون من فعل غيرنا .

---

(١) هذا التكفل ، فى ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) فى ، فى ص
(٤) هو كفارة ، فى ا
(٥) داعى ، فى الأصل
(٦) يكون أبداً ، فى ص

وتنقسم الواجبات : ففيها(١) ما يضاف إلى أسبابها ، وفيها ما يضاف إلى أوقاتها .

فالأول ، كالكفارات ، فإنه يقال كفارة اليمين وكفارة الظهار .

والثانى ، كالصلاة ، فإنه يقال صلاة الظهر وصلاة العصر . والفرق بين الإضافتين ، أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب ، والآخر(٢) إلى ما لا يوجب .

واعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالفساد ، والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه ، فإذا وصفت(٣) به العقود ، نحو البيوعات(٤) والأنكحة ، فيقال إنها صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أنه أستوفى شرائطه على ما اقتضاه الشرع فأوجب له(٥) الملك حتى يجوز له التصرف ويحل(٦) له الاستمتاع ، أو لم تستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يفد الملك ولا يحل له الاستمتاع . وإذا استعمل فى الصلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الاعادة أو لا يلزم ذلك فيها . وإذا استعمل ذلك(٧) فى الشهادة فقيل شهادة صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أن القاضى يلزمه الحكم بها أو لا يلزمه ذلك ، ولا يراد بذلك كونها صادقة أو كاذبة ، لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة ، كشهادة العبد عند الفقهاء ، وشهادة الأب لابنه ، فلا يلزم الحاكم الحكم بها ، وقد تكون كاذبة ثم توصف بالصحة ، إذا لزم الحاكم أن يحكم بها . وإذا استعمل فى خبر الواحد ، فيقال إنه صحيح أو فاسد ، فالمراد به أنه نقل على وجه يلزم(٨) العمل به ، أو لم ينقل على هذا الوجه فلا يلزم(٩) العمل به ، ولا يفيد(١٠) فى ذلك(١٠) كونه صدقاً وكذباً ؛ لأنه

---

(١) فنها ، فى ص
(٢) والأخرى ، فى ص
(٣) وصف ، فى ص
(٤) البياعات ، فى الأصل .
(٥) حل ، فى ا
(٦) ناقصة من ص
(٧) يلزمه ، فى ص
(٨) ناقصة من ص
(٩) بذلك ، فى ص
(١٠) يلزمه ، فى ص

قد يوصف بالصحة و إن كان كذباً إذا لزم العمل به ، ويوصف بالفساد إذا لم[1] يلزم العمل به و إن كان صدقاً فى نفسه . هذا هو القسم الأول .

أقسام القبيح

وأما القسم الثانى فهو من أقسام القبيح .

وجملة القول فى ذلك ، أن أقسام القبيح تنقسم إلى : ما يكون صغيرا ، و إلى ما يكون كبيرا . وما يكون كبيرا ينقسم إلى : ما يكون كفرا ، و إلى ما [2]لا يكون كفرا[2] . والكلام فى حقيقة هذه الألفاظ وحدودها يعود فى باب الوعيد إن شاء الله تعالى .

ثم إن القبائح تنقسم إلى : ما يتغير حاله بالإكراه ، و إلى ما لا يتغير حاله بالإكراه .

فالأول ، هو كل ما يتعدى عنه إلى غيره ، وذلك كإظهار كلمة الكفر ، فإن ذلك قبيح ولا إكراه . ثم إذا أكره عليه يجوز[3] له أن يقول ذلك ، لا على الاعتقاد له والتدين به ، بل على أنكم كلفتمونى إظهاره والقول به ، أو على أن النصارى يقولونه .

والثانى من هذين القسمين ، هو ما يتعدى ضرره إلى الغير ، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك ، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه ، بل يلزم المكره أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكره ، فلو أقدمت على ما يكرهنى عليه استحققت عقوبة أشد من هذا .

وتنقسم القبائح أيضاً إلى : ما لا يمكنه الانفكاك عنه إلا بأن لا يفعله ، و إلى

(١) لم يكن ، فى ص
(٢) يكون فسقاً ، فى ص
(٣) ناقصة من ص

ما يمكنه الانفكاك عنه بأن يفعله على وجه آخر مخالف له . فالأول[1] كالجهل ، فإن الانفكاك منه لا يمكن إلا بأن لا يفعله ، والثانى كالخبر الكذب ، فإنه يمكنه الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصدق ، وكالسجدة ، فإنه يمكن الانفكاك منه بأن يوقعه سجدة للرحمن ولا يوقعه سجدة للشيطان .

بيان ال... إزالة ا...

ثم إنه رحمه الله ، لما رأى أن من حكم القبيح استحقاق الذم والعقاب عليه وأنه لا بد من أن يكون للمكلف طريق إلى إزالة العقوبة عن نفسه ، بيّن الطريق إلى ذلك على ضرب من الإجمال فقال : إن الطريق إلى ذلك : إما التوبة أو كثرة الطاعات .

والتوبة ، هو أن يندم على ما فعله من القبيح لقبحه ، و يعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح . ثم إن هذا القدر كاف إذا كان القبيح بينه و بين الله تعالى ، وأما إذا كان بينه و بين الآدميين بأن يكون أساءة إلى الغير ، فالواجب أن ينظر : فإن كان قتلا ، يلزمه أن يندم عليه و يعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح و يسلم نفسه إلى ولى المقتول . و إن كان غصباً ، يرد المغصوب بعينه إن كان باقياً ، و إلا فقيمته إن كان من ذوات القيمة ، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال[2] ، ثم إذا تاب عن ذلك لا يستحق بعده الذم والعقاب .

و إنما قلنا : إن التوبة على الحد الذى ذكرناه تزيل العقاب، لأن نظير التوبة من الشاهد إنما هو الاعتذار ، ومعلوم أن أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر اليه اعتذاراً صحيحاً فإنه لا يستحق بعد ذلك الذم على الإساءة ، فكذلك فى مسألتنا .

(١) والأول ، فى ص
(٢) المثل ، فى ص

وأما كثرة الطاعات، فإنها مما لا يؤثر في إزالة العقاب المستحق على الكبيرة والأعمار هذه الأعمار على ما سيجيء في باب الوعيد إن شاء الله تعالى، ولكنها تؤثر في إزالة العقوبة المستحقة على الصغيرة، لأن نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الاحسان إلى الغير، ومعلوم أن أحدنا لو أحسن إلى غيره ضروبا من الإحسان ثم كسر له رأس قلم فإن هذه الإساءة تقع[1] مكفرة في جنب ماله من الإحسان لديه، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أعزته فإنه يحبط جميع ماله قبله من الإحسان.

عودة إلى أن أفعال العباد محدثة منهم

وإذ قد فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها.

والذي يدل على ذلك، أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما[2] متعلق بنا وموجود[2] من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده.

فإن[3] قالوا: لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأمثال متعلقة بكم، فإنكم تحمدون الله تعالى على الايمان، وإن كان الايمان من فعلكم

---

(١) ناقصة من ا
(٢) متعلق بنا وموجود، في ا
(٣) ناقصة من ص

ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به.

قلنا: أما الأول فليس على ما تظنونه، لأنا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه، وإنا نحمده على مقدماته من الإقدار والتمكين وإزاحة العلة بأنواع الألطاف، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم، ولهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم[1] هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال: فإنا لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنما الله يحمدنا عليه، فانقطع السائل. فقال المسئول: شنعت المسألة فسهلت.

وأما ما ذكرته ثانياً فليس كذلك أيضاً، لأنا لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق، وإنما ذممناه على مقدمات ذلك؛ ألا ترى أن من وضع صبياً تحت برد ليموت[2] فإن ذمنا إياه ليس على الإماتة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبياً في تنور ليحرقه الله تعالى، فإنا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريبه من جهة[3] النار وإلقائه فيها؟ ففسد ما ظننته، وصح الاستدلال بهذه الطريقة.

فإن قال: ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه، راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما قلتموه؟ قيل له: إن مذهبكم في الكسب لا يعقل، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ أصح أن على هذا المذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون

---

(١) ناقصة من ص
(٢) للموت، في ص
(٣) ناقصة من ص

الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال ، كطول القامة وقصرها فى أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة ، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا .

وكما يلزم القوم على هذا المذهب أن لا يفرق بين المحسن والمسىء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء ، ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح ، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه ، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقة البتة[1] بكتاب الله تعالى[2] ، وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولا كاذباً ويظهر المعجز عليه ، ليضلهم عن سواء السبيل ، ويدعوهم إلى الكفر ، ويصرفهم عن الإسلام ؛ لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها ، إذ لا فرق بين بعضها وبين البعض فى القبح .

ومتى قيل[3] : إن ذلك قبيح ، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، قلنا : قد أجبنا عن هذا ، وبينا أن الله تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً ؛ وذلك أنه لو لم يقدر على التفرد بذلك تقديراً ، فإنه يقدر على أن يجعله كسباً لبعض العباد ، فيلزم ما ذكرناه .

وكما أن هذا لازم لهم ، فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسل الله تعالى حجة على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل ، فكيف تدعونا إلى الإسلام ، ومن أرسلك إلا ما أراد منا الكفر وخلقه فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه ؟

---

(١) ناقصة من س (٢) ناقصة من ا
(٣) قال ، فى س

ويلزم[1] انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : إلى ماذا تدعونا إليه ؟ فإن كنتم[2] تدعونا إلى ما خلقه الله تعالى فينا ، فإن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإن كنتم[3] تدعونا إلى ما لم يخلقه الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه .

ويلزمهم التسوية بين الرسول وبين إبليس ، لأن الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراده الله تعالى منهم[4] ، كما أن إبليس يدعوهم إلى ذلك . بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوهم إلى خلافه ، وكل مذهب يقتضى ذلك ويؤدى إليه فكفاك به فساداً .

ويلزمهم أيضاً قبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأن الأمر لا يخلو: إما أن يكون أمراً بالواقع ، وذلك قبيح ويجرى فى القبح مجرى أمر المرمى من شاهق بالنزول . ×

وإن كان أمراً بما لا يقع ، فإن المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة ، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق ، وتكليف ما لا يطاق قبيح .

وهكذا الكلام فى النهى عن المنكر ، لأنه إن[5] كان نهياً عن الواقع ، كان ذلك قبيح[6] ولا[6] فائدة فيه ، وإن كان نهياً عما لم يقع ، فإن ذلك نهى عما لم يقدر عليه وذلك قبيح أيضاً ، ويجرى فى القبيح مجرى نهى الزمن من العدو[7] × .

---

(١) ويلزمهم ، فى س (٢) و (٣) كنت فى الأصل
(٤) بهم ، فى س (٥) إذا ، فى س (٦) لا ، فى س
(٧) ما بين لمشارق الضرب × . . . . × فيه تقديم وتأخير فى س

فإن قيل : الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهي على أنا محدثون لتصرفاتنا استدلال بفرع الشيء على أصله ، لأنا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه .

قيل له : إنا نعلم حسن الأمر والنهي والمدح والذم على الجملة ضرورة ، وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل ، فلا يكون الاستدلال بذلك عليه استدلالاً بفرع الشيء على أصله ؛ كما أنا لما أمكننا أن نعلم كون الذات قادراً[1] عالماً[1] وإن لم نعلم كونه حياً ، أمكننا الاستدلال بذلك على كونه حياً ، ولا نكون مستدلين بفرع الشيء على أصله ، وإن لم يكن الذات عالماً وقادراً ما لم يكن حياً ، كذلك في مسألتنا .

ويلزم[2] أيضاً قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار ، لأن للكفرة أن يقولوا [3]لماذا[3] تجاهدونا ؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له ، ولو وجب هذا الجهاد والحال [4]ما ذكرناه[4] لكان إنما يجب لله .

طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم

طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها .

وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب [5]قصودنا ودواعينا[5] ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها ، لأن هذه[6] الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره ، كما يعلم احتياج

(١) عالماً قادراً ، في س
(٢) ويلزمهم ، في س
(٣) على ماذا ، في س
(٤) هذه ، في س
(٥) قصدنا ودواعينا ، في س
(٦) بهذه ، في س

المتحرك إلى الحركة ، والساكن إلى السكون ؛ وهي هذه الدلالة المعتمدة ، وما تقدم كان على طريق الإلزام .

وقولنا في هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا[1] ، ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفنا ، فالمراد به طريقة الاستمرار ؛ لا ما نقوله في كون الجسم متحركا وأنه يجب عند وجود الحركة . وقولنا مع سلامة الأحوال ، فالمراد به خلوص الدواعي وزوال الموانع . وقولنا إما محققاً ، فالمراد به فعل العالم لما يفعله ، فإنه [2]يجب وجوده بحسب قصده وداعيه تحقيقاً[2] . وقولنا وإما[3] مقدراً ، فالمراد به فعل الساهي[4] ، فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققاً ، فهو واقع بحسبه مقدراً ، فإنا لو قدرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه .

إذا ثبت هذا ، فالذي يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا هو ، أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام ، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه ، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه ، ولا يختلف الحال في ذلك . وهذه أمارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها . وكما [5]أنها تقع[5] بحسب دواعينا وتقف[6] عليها ، فقد تقف[7] على قصودنا أيضاً ، وعلى آلاتنا ، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا ، ألا ترى أن قوله : محمد رسول الله ، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله

(١) أو ، في س
(٢) يقع بحسب القصد وداعيه محققاً ، في س
(٣) ناقصة من س
(٤) الساهي والنائم ، في س
(٥) أنه يقع ، في س
(٦) ويقف ، في س
(٧) يقف ، في س

دون غيره من المحدثين ولا يكون خبراً عنه إلا بقصده ، وكذلك الكتابة[١] لا تحصل منه إلا إذا علمها ، ولا يكفى ذلك حتى يكون مستكملا للآلات التى تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره ، وأيضاً فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته ، يقل بقلته ويكثر بكثرته ، فصح حاجة هذه التصرفات إلينا وتعلقها بنا على الحد الذى ادعيناه .

فإن قال[٢] : لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا ، لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجىء ودواعيه ، ثم لا يدل عندكم على أنه فعله . وكذلك فسير الدابة فى الجهة التى تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه . كذلك فنعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم . وأيضاً فإن اللون الحادث عند الضرب موقوف على الضرب ، يقل بقلته ويكثر بكثرته . وهكذا : فبياض[٣] القبيطى[٤] يقع بحسب الضرب من جهتنا . وسواد الحبر يقف على أحوال خايط الزاج بالعفص ، وأيضاً فإن الحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحك ، يقل بقلته ويكثر بكثرته ، ثم لم يدل شىء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا ، كذلك فى مسألتنا .

قيل له : أما فعل الملجأ ، فإنه يقع بحسب قصده ودواعيه ، غير أن داعيه مطابق لداعى الملجىء فلا يصح ما ذكرتموه ، وكذا الكلام فى الدابة ، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيرها[٥] فى وجه الأسد لما سارت ، فصح أن سيرها[٦]

---

(١) الكتابة الحسنة ، فى س (٢) قيل ، فى س
(٣) بياض ، فى أ (٤) القبيطى نوع من الحلوى . انظر لسان العرب وتاج العروس.
(٥) تسير ، فى س (٦) سيره ، فى س

تابع لقصدها[١] وداعيها[٢] ، دون قصد الراكب وداعيه . وأما نعيم أهل الجنة فمتعلق بالله تعالى وموقوف على قصده ودواعيه دون قصودهم ودواعيهم ، ولولا ذلك وإلا كان يجب إذا دعى بعضهم الداعى إلى أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء أن يحصل ذلك ، ومعلوم خلافه . وأما ما ذكرته فى اللون الحاصل ، لأن ذلك اللون ليس بحادث ، وإنما هو لون الدم الذى كان فيه فانزعج بالضرب ، ولولا ذلك وإلا كان يجب أن يحصل هذا اللون فى الجماد عند الضرب ، لأن السبب حاصل والمحل محتمل ، ولا منع معلوم خلافه .

فإن قيل : أليس لا يجب فى الضرب أن يولد الألم فى الجماد وإن كان يولده فى الحى ، فهلا جاز مثله فى اللون ؟ قلنا : إنما لم يصح ذلك فى الألم ، لأن الضرب إنما بشرط انتفاء الصحة ، وهذا إنما يتأتى فى بدن الحى دون الجماد ، وليس كذلك فى اللون ، فظهر الفرق بينهما .

وهكذا الكلام فى بياض القبيطى ، فإن ذلك اللون ليس بحادث بل هو لون كان فيه فظهر[٣] بالضرب ، ولهذا يستعان فى ذلك ببياض البيض ، لولا ذلك وإلا يجب إذا صب الماء فى الطنجير وضرب[٤] أن يبيض[٤] لأن السبب حاصل ، والمحل محتمل ولا منع ، والمعلوم[٥] خلافه .

وكذا ما قالوه فى خلط الزاج بالعفص ، لأن ما ظهر[٦] من السواد كان كامناً فيها فظهر بالخلط ، ولولا ذلك وإلا كان تشيع[٧] هذه القضية فى كل ما يعين بخلط أحدهما بالآخر .

---

(١) لقصده ، فى س (٢) وداعيه ، فى س
(٣) وظهر ، فى س (٤) أبيض ، فى س
(٥) ومعلوم ، فى س (٦) يظهر ، فى س
(٧) تشيع ، فى س

وكذا الجواب عما ذكروه فى الحرارة وحصولها عند حك إحدى الراحتين بالأخرى ، فإنها حرارة كانت فيه فظهرت عند الحك ؛ لولا ذلك وإلا كان يجب متى حككنا الجليد بعضه ببعض أن يحدث(١) هناك حرارة ، لحصول السبب وزوال الموانع .

فصح بهذه الجملة أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم هم(٢) المحدثون لها على ما ذكرناه ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقاً لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة ، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله . قيل له : إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد ، لأنه إن صح ذلك المذهب المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد ، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلا ، وهذا الاعتراض من ذلك القبيل ، لأنا ما لم نعلم المحدث فى الشاهد ، لا يمكننا أن نعلم المحدث فى الغائب ، فإن الطريق إلى إثبات المحدث فى الغائب ، هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب(٣) أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل .

فإن قيل: جوزوا قبل النظر فى الدلالة على إثبات الصانع : أن يكون فى الغائب محدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند قصودكم ودواعيكم لمجرى العادة . قيل له : إن ذلك تجويز(٤) لما لا يعقل ، إذ المعقول من المحدث هو من يقع [illegible] منه بحسب قصده ودواعيه(٥) وينتفى بحسب كراهته وصارفه ؛ وعندهم أن

(١) يحصل ، فى ص
(٢) ناقصة من أ
(٣) يجب ، فى ص
(٤) ا« ، فى ص
(٥) دواعيه ، فى أ

هذا المعنى يثبت فى أحدنا ولا يكون محدثا ، وإذا كان ذلك(١) كذلك فقد أخرجوه عن كونه معقولا فكيف يجوزوه(٢) فى الغائب . وعلى أنا إذا علمنا بالدليل أن أحدنا محدث لتصرفاته نقول : من قال : جوزوا أن يكون فى الغائب محدث أحدثها فيكم لا إنكم أنتم المحدثون لها ، يجرى مجرى أن يقال : جوزوا خلاف ما علمتموه ، وذلك خلف من القول .

وبعد ، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه ، كما فى الحر والبرد ، فإنه لما كان طريقة العادة اختلف بحسب البلدان ، وهكذا سائر ما طريقة العادة(٣) ، نحو الاحراق وما يجرى مجراه . وعلى هذا يقال(٤) فى الحيونات(٤) إن فى الحيوانات(٥) حيوانا(٦) يقال له السمندل ، يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يحترق بها ، وحتى أنه يتخذ من وبره منديل غمر ، فكلما توسخ يلقى فى النار فيعود أنظف ما يكون ويمكن(٧) . وهكذا فإنه يقال أن بكرمان خشبة لا تحترقها النار ، كذلك فى مسألتنا ، لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال(٨) فيها حتى يصدق قول من قال : إنه شاهد فى بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه فعله عند صارفه ، وينتفى عند داعيه ، ويمكنه نقل الثقيل من الأجسام وهو ضعيف ، ولا يمكنه نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته ، ويتأتى منه الكتابة البديعة ولما تعلمها ولا علمها ، فلما تعلمها لم يتأت منه ذلك ، ومن صدق هذا الخبر فهو متجاهل أو غير عاقل .

(١) ناقصة من ص
(٢) تجوزه ، فى ص
(٣) العادات ، فى ص
(٤) ناقصة من ص
(٥) الحيوان ، فى ص
(٦) حيوان ، فى ص
(٧) ناقصة من ص
(٨) العادة ، فى ص

فإن قيل : قولكم إن أحدنا محدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهى ، فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه .

وجوابنا ، أن هذا الذى أوردتموه عكس الدلالة ، والأدلة لا يعتبر فيها العكس ، وإنما يعتبر فيها الطرد والمناقضة ، وذلك هو أن يرينا شيئاً وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق الفعل بفاعله ، فإما أن يرينا محدثاً لم يقع فعله بحسب داعيه ، فإن هــذا عكس ما دللنا به فى المسألة ، وذلك لا يقدح فى كلامنا ، لأنه لا يمتنع فى حكمين مثلين أن يكونا معلومين مختلفين. وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة ، وهو استحالة انفكاكها عن[1] الحوادث ، وحدوث الأعراض بدلالة أخرى وهو جواز العدم عليها . ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أن الساهى محدث، فإن ذلك يمكن بطريق أخرى. على[2] أن فى هذه الدلالة ماهو احتراز عن الساهى،لأنا قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصودنا ودواعينا[3] وتنتفى بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، ومعلوم أن تصرفات[4] الساهى وإن لم تقع بحسب قصده محققاً ، فقد تقع بحسب قصده مقدراً ، لأنا لو قدرنا أن للساهى قصداً ، لكان لابد فى تصرفه من أن يكون واقعاً بحسب قصده . ثم الذى يدل على أنه محدث كالعالم، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها[5] ويكثر بكثرتها ، وعلى هذا لو كان فى منتهى رجله كوز يمكنه أن يحركه ، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم[6] يمكنه نقله ولا تحريكه .

---

(١) من ، فى ا
(٢) وعلى ، فى ا
(٣) قصدنا ودواعينا ، فى س
(٤) تصرف ، فى س
(٥) بقليلها ، فى س
(٦) لا ، فى ا

وأيضاً فمعلوم أن النائم وهو بالرّى مثلا يعتقد أنه ببغداد ، وهذا الاعتقاد جهل قبيح فلا يخلو ؛ إما أن يكون من قبل الله تعالى ، أو من[1] قبل غيره[1]. لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح ، ولا يجوز أن يكون من جهة غيره ، لأن الغير إنما يعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد ، والاعتماد لا حظ له فى توليد الاعتقاد ، فليس إلا أن يكون من جهته على ما قلناه .

فإن قيل : قد يتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، فبينوا أن جهة الحاجة إنما هو الحدوث ليتم لكم ما ذكرتموه ، قلنا : الذى يدل عليه أن الذى يقف كونه على أحوالنا نفياً وإثباتاً إنما هو الحدوث ، فيجب أن تكون جهة الحاجة إنما هو الحدوث على ماذكرناه .

وبعد ، فإن حاجتها إلينا لا تخلو ؛ إما أن تكون لاستمرار القدم[2] ، أو لاستمرار الوجود[3] ، أو لتجدد الوجود[4] . لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم ، لأنها كانت مستمرة العدم[5] وإن[5] لم تكن؛ ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود ، لأنا نخرج عن كوننا[6] قادرين وهى مستمرة الوجود ؛ فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود على ما نقوله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا : إن الكسب غير معقول ، وما لا يعقل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة[7].

---

(١) جهة ، فى س
(٢) وجودها ، فى س
(٣) عدمها ، فى س
(٤) وجودها ، فى س
(٥) و ، فى س
(٦) أن تكون ، فى س
(٧) للحاجة ، فى س

وبعد ، فإن الذى دلكم على أن هـــذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب ، ليس إلا وجوب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ، ووجوب انتفائها بحسب كراهتنــا وصارفنا ، وهذا ثابت فى الحدوث فهلا جعلتموها محتاجة إلينا من هذا الوجه ؟

فإن قيل[١] : ما أنكرتم أنها متعلقة بنا من جهة الحلول ؟ قلنا : لو كان كذلك لكان يجب أن لا نفرق بين اللون وبين هذه التصرفات، لأن الحلول ثابت فيه ، والمعلوم خلافه . فصح أن الحاجة[٢] إلينا إنما هو الحدوث ، على ما ذكرناه .

أحد ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد أن العاقل لا يشوه نفسه ولا يريد من غيره ذلك

وأحد مايدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، هو ما قد ثبت من أن العاقل فى الشاهد لا يشوه نفسه ، كأنه يعلق العظام فى رقبته ، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق . فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه ، فلا يتولى[٣] غيره أيضاً ولا يريده منه . وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه . وإذا وجب ذلك فى الواحد منا ، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى مذهبهم أنه تعالى شوه نفسه وسوء الثناء عليه ، وأراد منهم كل ذلك ، تعالى عما يقولون .

فإن قيل: إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيه كالحال فى الشرعيات ، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلاة فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر ، كذلك فى مسألتنا .

(١) قال ، فى ص
(٢) احتياجه ، فى ص
(٣) يولى ، فى ا

قلنا : إنما وجب ذلك فى الشرعيات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد ، والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات ، وليس كذلك فى العقليات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجوه تختصها ، فمتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه ، سواء كان[١] من الله تعالى أو من الواحد منا .

أحد ما يد
على أن الله لا يخ
أفعال العباد أ
فيها ظلماً وجور
وهذا لا يص
على الله

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن فى أفعال العباد ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ونحن قبل أن نحقق هذا الكلام عن الخصم نبين حقيقة الظلم .

اعلم، أن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن للوجهين المتقدمين . ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به ، ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر .

ولا بد من اعتبار هذه الشرائط : من أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر ، لامعلوماً ولامظنوناً ولا استحقاقاً[٣] ، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالما لما كان فى مقابلته من النفع ما يوازيه ، وكذلك فإن من شرط إذن الصبى دفعاً للضرر عنه لا يكون ظلماً لتضمنه دفع الضرر عنه ، وكذلك فإن ذم المسىء والمرتكب للقبيح لا يكون ظلما لأنه مستحق .

وقولنا : ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، فمن أجل أنه لا فرق بين أن

(١) وقع ، فى ص
(٢) ناقصة من ا
(٣) استحقاق ، فى الأصل

يكون النفع ودفع الضرر معلوماً[1] وبين أن يكون مظنوناً[1] ، ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون ذلك[2] منه ظلما ، لما كان فى مقابلته نفع مظنون أو دفع ضرر مظنون ، فصح أنه لا بد من اعتبار أن يكون الفعل ضرراً لا نفع فيه ، ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلماً .

وكما لا بد من اعتبار ذلك ، فلا بد من أن لا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به ، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلماً . ألا ترى أن من حاول مال غيره أو دمه فأتى عليه ، فقتله[3] دفعاً ، لم يكن ظالماً له ، لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله .

وكما لا بد من اعتبار هذا الشرط ، فلا بد من أن لا[4] يكون فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر ، لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلما ألا ترى أنه تعالى لو أحرق صبياً ألقى به فى النار ، أو أماته وقد وضع تحت البرد لا يكون ظالماً[5] له ، لما كان هذا الاحراق وهذه الإماتة فى هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى .

ولو قلت[6]: إن الشرط الثانى ، وهو أن لا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به داخل فيما تقدم ، لأن المدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن . وهكذا فلو جعله داخلا تحت الشرط الأخير لصح أيضاً ، لأن الإتيان عليه وقتله فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر . فهذا هو الكلام فى حد وحقيقة الظلم .

---

(١) مظنوناً وبين أن يكون معلوماً . فى ص
(٢) ناقصة من أ
(٣) ناقصة من ص
(٤) ناقصة من ص
(٥) ظلماً ، فى ص
(٦) قلنا ، فى ص

والذى يدل على ما ذكرنا ، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التى بيناها سموه ظلماً ، ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه لم يسموه ظلماً .

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحيّة بدخولها جحر الفأرة وإخراجها[1] منه ، قالوا : أظلم من حية .

هذا هو حقيقة الظلم ، وإذا استعمل فى غير ذلك فهو على سبيل[2] المجاز ، وعلى هذا يقال للسحاب إذا مطرت فى غير حينها أنها ظلمت ، تشبيهاً بالظلم على الحقيقة . إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ فى بعض المواضع مجازاً أن يستعمل[3] فى سائر المواضع فيقال : ظلمت الريح أو النار ، كما قالوا ذلك فى السحاب ، لأن من حق المجاز أن يُقر حيث ورد .

حدود للظلم غير صحيحة

وقد يذكر له حدود[4] ولا يصح شىء منها .

الظلم ما ليس لفاعله أن يفعله

من جملتها ، قولهم : إن الظلم هو ماليس لفاعله أن يفعله ، وهذا لا يصح ، لأن العلم بالحد ينبغى أن يكون علماً بالمحدود ، لا أن يكون تابعاً له ، وفى هذا الموضع مالم يعلم ظلما ، لا يعلم أنه ليس لفاعله فعله .

وبهذه الطريقة عبنا على أبى على تحديده الواجب بما به ترك قبيح ، فقلنا : إنا مالم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه ، فكيف حددت الواجب به ، وفيما ذكرت ترتب[5] العلم بالحد على العلم بالمحدود ، وذلك مما لا يصح .

وبعد ، فإن القبائح كلها اشتركت فى أنه[6] ليس لفاعلها فعلها ، ثم ليس يجب أن يكون الكل ظلما ، فإن الكذب والعبث وغيرهما مما لا يسمى بذلك .

---

(١) خروجها ، فى ص
(٢) طريق ، فى ص
(٣) يستعمل ذلك ، فى ص
(٤) فلا ، فى ص
(٥) يترتب . فى ص
(٦) أن ، فى ص

الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه

وقيل في حده : هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا أبعد من الأول ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وضع أحدنا منديله على ركبته[1] أو عظم أجنبياً على الحد الذي يعظم والده أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه . إذا جعل البذرة[2] في المجبرة أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه ، وقد عرف خلافه . فيجب أن تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه ؛ إما لأنه موضوع له أصلا ، أو لأن بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة ، كالغائط في قضاء الحاجة .

عودة إلى تحقيق الأدلة على القوم

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإلزام[3] على القوم .

والاصل فيه ، أن هذا الإلزام إلزام العبارة دون المعنى ، لأن المعنى مما قد ذهب إليه القوم ، وإنما امتنعوا من إجراء هذه العبارة على الله تعالى ، لما رأوا أن الأمة بأسرهم اتفقوا على أن[4] من أطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر ، وهؤلاء القوم إذا اعتقدوا في الله[5] تعالى أنه فاعل الظلم ولما هو أفحش منه فقد كفروا ، سواء أجروا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجروا .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن إطلاق هذه العبارة إنما صار كفراً لتضمنه إضافة الظلم إلى الله تعالى لا لمجرد العبارة ؛ وعلى هذا فإنه لو كان الظالم في بعض اللغات اسماً للعادل ، فوصف المتكلم بتلك اللغة إلهه بالظلم . فقال : يا ظالم ياظالم ، يريد به يا عادل يا حكيم ، فإنه لا يكفر .

وربما وجه هذا الإلزام على وجه آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلا للظلم

(١) ركبتيه ، في ص
(٢) البذرة ، في س
(٣) هذه الدلالة ، في أ
(٤) ناقصة من س
(٥) القديم ، في ص

وجب أن يقال : إن الظلم منه ومن عنده ، وهذا لا يرتكبه القوم .

وربما ألزمهم وجهاً آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستخفاف وما يتعلق بذلك ، تعالى الله عن ذلك . وهذا جيد ، إلا أنه لا يختص الظلم بل يضم جميع القبائح من الكذب والعبث وغيرهما ، فصح أن هذا الإلزام يعود إلى العبارة على ما ذكرناه .

إذا ثبت هذا ، وأردت أن تلزمهم إطلاق هذه العبارة على الله تعالى ، فلك فيه طريقان اثنان :

أحدهما ، أن تقول: قد ثبت أن قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد ، بدليل أنه لافرق بين أن يقول القائل فلان فاعل للظلم ، وبين أن يقول إنه[1] ظالم . حتى لو قال فلان ظالم وليس بفاعل للظلم وليس بظالم ، لتناقض الكلام ، وهذه إمارة اتفاق اللفظين في المعنى ، فإن بهذه الطريقة يعرف أن معنى والجلوس القعود[2] واحد ، وكذلك[3] الكلام في كل لفظين متفقين في المعنى .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إنهما متفقان في المعنى ، ومعلوم أن قولنا ظالم اشتق من ظلم ، وقولنا فاعل للظلم اشتق من من فعل الظلم ؟ قلنا : إنا ما ادعينا اتفاقهما في الاشتقاق وإنما قلنا : إنهما متفقان في المعنى ، ولا يمتنع في اللفظين اتفاقهما في المعنى واختلافهما في الاشتقاق ، ولهذا فان القعود والجلوس معناهما واحد ، ثم القعود مشتق من قعد ، والجلوس مشتق من جلس .

(١) فلان ، في ص
(٢) القعود والجلوس ، في ص
(٣) وهكذا ، في ص

والوجه الثانى فى ذلك هو أن نقول : إن أهل اللغة لما اعتقدوا فى الواحد منا أنه أضر بالغير الضرر الذى ذكرناه ، سموه ظالماً ، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به . كما أنهم لما اعتقدوا تعلق الضرب والشتم بالواحد منا تعلق الفعل بفاعله سموه [(1)]ضارباً وشاتماً[(1)] ؛ فكما أن الضرب والشتم اسم لمن فعل الضرب والشتم ، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسماً لمن فعل الظلم .

فإن قيل : إنهم أخطئوا فى الاعتقاد. قلنا : هب أنهم أخطئوا فى الاعتقاد، أليسوا قد أصابوا فى هذه التسمية ؟ وهذا القدر كاف . وصار ذلك كتسمية الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تستحق العبادة ، فكما أن خطأهم فى الاعتقاد لم يمنع من إصابتهم فى التسمية ، كذلك ههنا .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الظالم اسماً لمن حله الظلم؟ قلنا: لو كان كذلك لوجب لو تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالما ، وعندكم أنه تعالى[(2)] لو تفرد بالظلم لكان ظالماً .

وبعد ، فإن الظالم لو كان اسماً لمن حله الظلم لوجب أن ترجع أحكامه إلى محله ، فيذم اللسان إذا شتم ، والرجل إذا ركلت ، واليد إذا لطمت ، ومعلوم خلافه. وصار هذا كما تقوله الكلابية إذ جعلوا المتكلم اسماً لمن حله الكلام ، وكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف ، لأنه هو[(3)] الذى حله القذف ، وأن يكون هو الرسول أيضاً ، لأنه الرسالة والبلاغة إنما تحصلا له به ، ومحلاه ، وهذا يوجب أن يجلد[(4)] ويستخف[(5)] به للقذف ، ويعظم ويبجل للرسالة وهذا محال .

---

(١) شاتماً وضارباً ، فى ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من ا
(٤) تجلده ، فى ا
(٥) تستخف ، فى ا

وبعد ، فإن حقيقة الظلم : كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور ، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر ، وهذا إنما يحل المظلوم دون غيره ، فيجب أن يكون هو الظالم .

وبعد ، فلو جاز أن يقال إن الظالم اسم لمن حله الظلم لجاز مثله فى العادل ، فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل ، كما لا يوصف بأنه ظالم .

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن جُعل الظلم ظلماً له؟ قلنا[(1)] : لو كان كذلك ، لوجب إذا تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالماً لأنه لم يجعل الظلم ظلماً له ، وعندكم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لكان ظالماً .

وبعد ، فإن الظلم لو كان بجعل الجاعل ، لوجب أن يجعله ظلماً لهذا دون ذاك ، أو ذاك دون هذا ، وصار الحال فيه كالحال فى كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً ، فإنه لما تعلق بالفاعل ، صح من الفاعل أن يوجده فيجعله أمراً ، وأن يوجده فيجعله نهياً ، وأن يوجده فيجعله أمراً ، لهذا دون ذلك ، وقد عرف خلافه .

وبعد فلو كان كذلك ، لوجب فى من لا يعلم أن الظالم هو من جُعل الظلم ظلماً له : أن لا يعلمه ظالماً ، ومعلوم أن العرب يعلمون الظالم ظالماً وإن لم يعلموا أن الظلم جعل ظلماً له .

وبعد ، فإنا نقول لهم : ما تريدون بقولكم إن الظالم هو من جُعل الظلم ظلماً له ؟ أتريدون به[(2)] أن الظلم خلق فيه ؟ أو تريدون أنه جعل كسباً له ؟

---

(١) قيل له ، فى ص
(٢) ناقصة من ص

فإن أردتم به أنه جعل كسباً له[1] ، فذلك مما لا يعقل على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى ، وإن أردتم به أنه خالق فيه ، فهو نفس مذهبكم الذى نروم إفساده[2] بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها ؛ وهذا أصل كبير إن كل دلالة نصبت لإفساد مذهب من المذاهب ، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفى ذلك المذهب لا يصح ، فيجب أن يراعى هـذا[3] الأصل ويحافظ عليه .

وبعد ، فلو كان الظالم اسماً لمن جُعل الظلم ظلماً له ، لوجب أن يكون الرازق اسماً لمن جعل الرزق رزقاً له ، والعادل اسماً لمن جعل العدل عدلا له ، وكذلك الكلام فى المحسن ، والمنعم ، والمتفضل ، وما يجرى هذا المجرى لأنه لا فرق بين الموضعين . ولو ارتُكب ، قلنا : فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشىء من هذه الأسماء ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن تفرد بالظلم ، والله تعالى متفرد بالظلم ، فلا يجب أن يسمى ظالماً . قلنا : لو كان كذلك لوجب أن لا يكون[4] فى عالم الله تعالى ظالم ، لأن العباد غير منفردين بالظلم .

وبعد ، فلو وجب هذا فى الظالم ، لوجب أيضاً فى العادل ، والخالق والرازق ، ولو ارتكبوا ذلك ، قلنا : فيجب على هذا أن لا يوصف الله تعالى بشىء من هذه[5] الأوصاف ، والمعلوم خلاف ذلك .

وبعد، فإن العرب متى اعتقدوا أن الظلم تعلق بأحدنا تعلق الفعل بفاعله سموه ظالماً وإن لم يعرفوا تفرده به ، ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به . يبين ذلك، أنهم شاهدوا

---

(١) ناقصة من

(٢) فساده ، فى ص

(٣) ذلك ، فى ص

(٤) يوجد ، فى ص

(٥) ناقصة من ص

جماعة اشتركت فى قتل مسلم سموهم ظلمة ، وكل واحد منهم ظالماً[1] ، ولم[2] يعتقدوا تفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك ، فسد ما ظنوه .

وبعد ، فإن الله تعالى لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن ، وقد تعلق به سائر الظلامات على سائر وجوهها وحقائقها .

لم لا يكون الظالم اسماً لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره

فإن قيل : ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، والله[3] تعالى جعل الظلم كسباً لنا فلا يجب أن يسمى ظالماً . قلنا : إن هذا السؤال مع ركاكته[4] يدل على عمى قلب السائل ، لأن فحوى هذا الكلام ، أن الظالم[5] اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه ، وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالماً ، لأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفسه ، وإنما جُعل ذلك كسباً له .

وبعد ، فإن قولنا ظالم إثبات، وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره نفى ، ولا يجوز أن يرجع بالإثبات إلى النفى ، كما فى العادل والرازق .

وبعد ، فلو جاز أن يكون الظالم اسماً لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، لجاز أن يكون العادل اسماً لمن لم يجعل العدل كسباً لغيره ، وكذا الكلام فى المحسن ، والمنعم ، والمتفضل ، والمعلوم خلافه .

وأيضاً ، فإن أهل اللغة لم يعلموا أن[6] الكسب على الوجه الذى تقولونه أصلا ، فكيف يقال إن الظالم عندهم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، فإن قيل : إنهم كما لم يعلموا الكسب لم يعلموا أيضاً الحدوث فيجب أن لا يكون أحدنا محدثاً لتصرفاته ، قلنا : إن العرب وإن لم يعلموا صفة

---

(١) ظالم ، فى الأصل

(٢) ولن لم ، فى ص

(٣) فالله ، فى ص

(٤) ركاته ، فى ص

(٥) ناقصة من ص

(٦) ناقصة من ص

المحدث على الحد الذى نقوله ، فقد[1] علموا الفرق بين ما يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت لأحوالنا فيه تأثير ، وبين ما لا يقف على قصدنا ودواعينا ولا يثبت لشىء من أحوالنا فيه تأثير .

فإن قيل : أليس أنه تعالى يخلق الحركة [2]ولا يكون[2] متحركا ، ويخلق الولد ولا يكون والداً ؛ فهلا جاز أن يخلق الظلم ولا يكون ظالماً ؟ قلنا : هذا لا يصح ، لأنه ما من فعل من الأفعال يفعله القديم تعالى إلا وقد اشتق له منه اسم ، إلا أفعالا معدودة منع[3] السمع من أن يشتق لله تعالى من ذلك اسم ، نحو التفقه والفصل والحراسة والطب إلى ما شاكل ذلك ، ولولا السمع لكنا نجوز أن يوصف الله[4] تعالى بهذه الأفعال أيضاً .

وأما ما ذكرته من الحركة والمتحرك فجهالة مفرطة ، لأن[5] المتحرك ليس هو اسم لمن فعل الحركة وإنما هو اسم لمن حلته الحركة ، والفاعل للحركة إنما يسمى محركاً ، فلا جرم يجوز أن يسمى الله تعالى به . وما ذكرت من أمر الوالد فأبعد ، لأنه اسم لمن خُلق الولد من مائه ، أو[6] وُلد الولد على فراشه ، وليس هو اسم لفاعل الولد ، وإنما الذى يشتق لفاعل الولد من هذا الاسم إنما هو المولد ، وذلك إنما لا يجرى على الله تعالى لإيهامه الخطأ ، وهو أنه من جنس الأسباب ، لولاه وإلا كنا نجوز أن يسمى القديم جل وعز به .

آيات من القرآن تدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد

ثم إنه رحمه الله[7] احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، وذلك لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج ، فإن

---

(١) ناقصة من ص
(٢) ولان لم يكن ، فى ص
(٣) لمنع ، فى ص
(٤) القديم ، فى ص
(٥) فإن ، فى ص
(٦) أو لمن ، فى ص
(٧) ناقصة من ص

الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر ، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى ، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين ، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن ، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة . ولأن إثبات المحدث فى الغائب مبنى على إثبات المحدث فى الشاهد ، إذ[1] الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال : قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة والحال ما ذكرناه ؟ فوضح بهذه الجملة أنه رحمه الله تعالى[2] لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له .

ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت

فما يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى : « **ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت** »[3] نفى الله التفاوت عن خلقه . فلا يخلو : إما أن يكون المراد بالتفاوت : من جهة الخلقة ، أو من جهة الحكمة . لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة لأن فى خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى ، فليس إلا أن المراد به[4] التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه : إذا ثبت هذا لم يصح فى أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره .

فإن قال[5] : ما أنكرتم أن التفاوت من جهة الخلقة على ما ذكره فى آخر الآية حيث قال : « **هل ترى من فطور** » ؟ قلنا : هذا الذى ذكرته لا يصح ، لأن تخصيص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها ، ألا ترى أن قوله تعالى :

---

(١) لذا ، فى ص
(٢) ناقصة من أ
(٣) الملك ٣
(٤) نق ، ف ص
(٥) قيل ، ف ص

« والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (١) عام فى المطلقات البوائن منها والرجعيات ، ثم تخصيص قوله : « وبعولتهن أحق بردهن » لا يقدح فى عموم الأول . كذلك فى مسألتنا .

وبعد ، فإنه تعالى تمدح بنفى التفاوت عن خلقه ، ولا مدح فى(٢) نفى أن(٣) لا يكون فى خلقه فطور وانشقاق .

فإن قيل : لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه ، أمكن أيضاً أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها .

قلنا : هذا الاستدلال بدليل الخطاب ، وذلك مما لا يعتبر فى فروع الفقه ، فكيف يعتبر فى أصول الدين ؟ يبين ذلك ، أن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على أن ما عداه بخلافه ؛ ألا ترى أن قائلا لو قال : فلان لا يظلم ولا يكذب ، فإنما يقتضى هذا الكلام أنه لا يختار ما هو الظلم والكذب ، وليس فيه أنما هو خارج عن هذين النوعين فإنه هو الفاعل له ، كذلك فى مسألتنا ، ليس يجب(٣) إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه ، بل الواجب أن ينفى عنه جميع ما يتفاوت ، ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفاً(٤) على الدلالة ، فإن دل على أنه هو الفاعل له قيل به ، فإن لم يدل ، بل دل على خلافه لم يقل به ، وفى مسألتنا قامت دلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا وداعينا ، فيجب أن تكون فعلا لنا واقعاً من جهتنا على ما قلناه .

---

(١) البقرة ٢٢٨
(٢) قبل ، فى ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) ناقصة من ص

الذى أحسن كل شىء خلقه

دليل آخر من جهة السمع قوله تعالى : « الذى أحسن كل شىء خلقه » (١)، وقد قرئ « خَلْقه » ، وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم(٢) .

ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون المراد به ، أن جميع ما فعله(٣) الله تعالى فهو إحسان ، أو المراد به أن جميعه حسن . لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان ، لأن فى أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب ؛ فليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح ، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى .

فإن قال(٤) : لم لايجوز أن يكون المراد بقوله تعالى « أحسن » أى «علم» كما يقال : فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك . قلنا : هذا لا يصح ، لأن أحسن بمعنى علم لم يجئ وإن جاء مضارعه ، وليس يمتنع أن يستعمل مضارع مالم يستعمل ماضيه . وعلى هذا استعملوا مضارع نحو : وذر ، وودع . فقالوا : يذر ويدع ، ولم يستعملوا ماضيه ؛ فلم يقولوا : أوزر ولا أودع . وصار هذا فى بابه كاستعمالهم الماضى من دون استعمال المضارع ، نحو قولهم : عسى وليس ، لحسب .

وبعد ، فإن الذى يسبق إلى أفهام السامعين من قوله أحسن ، ليس إلا الحسن على ما ندعيه ، فيجب أن يحمل عليه ، لأن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على ظاهره لا يعدل عنه إلى غيره .

---

(١) السجدة ٧
(٢) منهم ، فى ص
(٣) خلقه ، فى ص
(٤) وورد ، قيل

وقد قال قاضى القضاة رحمه الله : إن قوله : أحسن كل شىء ، يتنزل فى العربية منزلة قوله : أحسن فى كل شىء ، ومعلوم أنه لو قال : أحسن فى كل شىء لكان لا يحمل إلا على الحسن ، فكذلك اذا كان هكذا .

قال : والذى يدل على أن فائدة العبارة واحدة ، هو أنك لو قلت أحسن كذا وماأحسن فيه لتناقض الكلام ، وهذا هو علم الاتفاق بين اللفظين على ما ذكرناه فى غير موضع .

صنع الله الذى أتقن كل شىء

ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى « **صنع الله الذى اتقن كل شىء** »[1]. بيّن الله تعالى أن أفعاله كلها متقنة ، والاتقان يتضمن الاحكام والحسن جميعاً ؛ حتى لو كان محكما ولا يكون حسنا لكان لا يوصف بالاتقان . ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا ، فإنه وأن وصف بالإحكام لا يوصف بالاتقان .

اذا ثبت هذا ، ومعلوم أن فى أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس ، وليس شىء من ذلك متقناً[2] ، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأشياء متقنة لتضمنها الدلالة على[3] أن الله[3] تعالى جعلها متناقضة فاسدة ؟

قلنا : ان ذلك لا يصح من وجوه :

---

(١) النمل ٨٨ (٢) بمتقن ، فى ص

(٣) أنه ، فى ص

أحدها ، أن هذه الأشياء التى هى التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك ، كلها مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الوجوه عندكم ، فكيف يقال[1] إن الله[1] تعالى جعلها على وجه ولم يجعلها على وجه ؟

ومنها ، أن التناقض والفساد مما لاتأثير لجعل الجاعل فيه ، فكيف يصح قولكم أن الله تعالى جعله[2] متناقضاً ؟ يبيّن ذلك ، أنه لو كان لجعل الجاعل تأثير فى تناقض الشىء وفساده ، لكان لا يمتنع أن يجعل الظلم متناقضا فاسداً فى بعض الحالات ، والعدل فى بعضها ، وذلك محال .

وأيضاً ، فليس يكفى فى كون الفعل متقناً أن يكون دلالة[3] على أمر من الأمور بل لا بد أن يكون حسناً ، ألا ترى أن الكلام الفصيح الذى يشتمل على الفحش والخنا لا يوصف بالإتقان مع تضمنه الدلالة على أن فاعله قادر عالم ، ففسد ما قالوه .

ثم إن رحمه الله ، ذكر : أن جميع القرآن يشهد على ماقلناه[4] ويؤذن بفساد مذهبهم ، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة فى العباد ، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب ؟
قلنا : إن الكسب غير معقول ، وما لا يعقل لا يجوز أن يكون جهة الحاجة .

---

(١) له ، فى ص (٢) ووردت ، جعلها

(٣) دالة ، فى ص (٤) ذكرناه ، فى ص

وبعد ، فإن الـكسب عندكم يجب مع الصحة ، وما يجب[1] عند الصحة لا يجوز أن ينصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب .

وما منع الناس أن يؤمنوا

ومن جملتها ، قوله تعالى « **وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى** »[2] فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره ، حتى إن خلق كان ، وإن لم يخلق لم يكن ، لـكان لا يكون لهذا الـكلام معنى ؛ لأن للمكلف أن يقول : الذى منعنى منه أنك لم تخلقه فى ، وخلقت[3] فى[3] ضده الذى هو الـكفر ، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا شد يدى غلامه إلى رجليه ، ويطرحه فى مقر بيت مظلم ، ويغلق عليه الأبواب[4] ، ويقول : يا شقى لم لا تخرج من هذا البيت ، وما منعك منه ؟ فـكما أن هذا سخف منه ، كذلك فى مسألتنا .

كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم

ومن ذلك أيضاً ، قوله تعالى « **كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم** »[5] أورد ذلك متعجباً[6] منهم فى الـكفر ، مع ماله عز وجل عليه من النعم . ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع ولـكان بمنزلة قوله كيف تسـودون ، وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت ، فـكما أن ذلك مما لا وجه له لما لم يكن الاسوداد متعلقاً بهم وموقوفاً على اختيارهم ، كذلك فى مسألتنا .

على أن مع هذا المذهب لا يثبت لله تعالى نعمة على الـكفار ، لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا . أما نعمة الدين فلا إشكال فيه ؛ لأنه قد خلق فيهم الـكفر ، والقدرة الموجبة له ، والارادة الموجبة له ، وسلبهم الإيمان وقدرته وإرادته ، وجعلهم من الأشقياء ، فـكيف يثبت له عليهم نعمة . وأما نعمة الدنيا ؛ فلأن هذه

(١) وجب ، فى س
(٢) الإسراء ٩٤
(٣) ناقصة من س
(٤) ثم ، فى س
(٥) مستعجباً ، فى ا
(٦) ناقصة من ا

النافع وإن كانت تصل إليهم فى الحال ، فإنها من حيث توصلهم إلى النار الأبد ، والعقاب السرمد ، بمنزلة الخبيص المسموم الذى يؤدى إلى الهلاك ، فـكما أن من قدمه إلى غيره لا يكون منعماً بذلك[1] عليه ، كذلك فى هذا الموضع . وأيضاً فلا بد من أن يكون غرض الموصل النفع[2] إلى الغير نفـعـه ، حتى يكون منعماً عليه ، وعلى مذهبهم لا يعلم أن غرض القديم تعالى بذلك نفع الـكافر ، بل من يجوز أن يكون ذلك لـكى يكون أدخل فى إضلاله وإغوائه ، فمتى تثبت لله والحال هذه نعمة على الـكفار بل على المؤمن أيضاً ؟

جزاء بما كانوا يعملون

ومن ذلك ، قوله « **جزاء بما كانوا يعملون** »[3] وقوله « **جزاء بما كانوا يكسبون** »[4] وقوله « **هل جزاء الاحسان الا الاحسان** »[5] فلولا أنا نعمل ونصنع ، وإلا كان هذا الـكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً .

وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر

ومن ذلك ، قوله تعالى « **وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر** »[6] وقوله « **وما لـكم لا تؤمنون بالله** »[7] فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا كان لا يستقيم هذا الـكلام ، ويجرى مجرى أن[8] يقول لهم : مالهم لا يسـودون ، وماذا عليهم لو اسودوا ؟ وذلك مما لا يجوز . وكان للخصم[9] أن يقول : أنت الذى منعتنى عن الإيمان بأشد منع ، لم تخلقه فىّ وخلقت فىّ ضده الذى هو الـكفر .

فما لهم عن التذكرة معرضين

ومن ذلك ، قوله تبارك وتقدس وتعالى « **فما لهم عن التذكرة معرضين** »[10]

(١) ناقصة من ا
(٢) النفع ، فى ا
(٣) الأحقاف ١٤ ، والفرقان ١٥ ، والواقعة ٢٤ ، والسجدة ٣٢
(٤) فى الأصل يصنعون ، والآية من التوبة ٨٢ ، ٩٥
(٥) الرحمن ٦٠
(٦) النساء ٧٩
(٧) الحديد ٨
(٨) من ، فى س
(٩) ووردت ، للخصم
(١٠) المدثر ٤٩

وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله ، فأما إذا كان هو الذى منعهم التذكرة وخلق فيهم الإعراض عنه ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال .

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

ومن ذلك ، قوله « **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** »[1] فقد فوض الأمر فى ذلك إلى اختيارنا . فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا ، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله : من شاء فليسود ومن شاء فليبيض ، فكما أن ذلك سخف لأن الاسوداد والابياض غير متعلقين بنا ، كذلك فى مسألتنا .

هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن

ومن جملة ذلك ، قوله تعالى وتقدس : **هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن** »[2] أورد الآية على وجه التوبيخ ، وذلك لا يحسن إلا بعد احتياج الكفر والإيمان الينا وتعلقهما بنا ، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته وقصرها ، فيقال : قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا ، فقصرت قامتك أو طالت .

وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا

ومن ذلك ، قوله تعالى وتنزه : « **وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا** »[3] نفى الله تعالى أن يكون فى خلقه باطل ، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا ، وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله[4] فيكون مبطلا كاذبا تعالى عما يقولون علوا كبيرا .

وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون

ومن ذلك ، قوله تعالى وتنزه وتقدس « **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** »[5] وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة

(١) الكهف ٢٩ (٢) التغابن ٢
(٣) سورة ص ٢٧ (٤) جهة ، فى س
(٥) الذاريات ٥٦

لأن هذه[1] اللام لام الغرض ، الذى يسميه أهل اللغة : لام كى ، بدليل أنهم لا يفصلون بين قول القائل دخلت بغداد لطلب العلم ، وبين قوله دخلت لغرض طلب العلم . ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة بنا ، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام .

الكلام فى الكسب

ثم إنه رحمه الله ، تكلم فى الكسب وما يتصل بذلك .

فقد علم عقلا وسمعاً فساد ما تقوله المجبرة المدبرة[2] الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى .

وجملة القول فى ذلك ، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها .

وعند جهم بن صفوان[3] أنها لا تتعلق بنا ، ويقول إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان ، وإن لم يخلق لم يكن .

وعند ضرار بن عمرو[4] أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ؛ وقد شارك جهماً فى المذهب ، وزاد عليه فى الإحالة ؛ لأن ما ذكره جهم على فساده معقول ، وما ذكره هو غير معقول أصلا .

فأما المتخلفون من المجبرة ، فقد قسموا التصرفات قسمين : فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر ، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد . فشاركوا الأولين فى المذهب ، وزادوا عليهم فى الإحالة ، حيث فصلوا بين المباشر والمتولد ، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما .

(١) هذا ، فى س (٢) ناقصة من س
(٣) المتوفى سنة ١٢٨ هـ . وهو من الجبرية الخالصة [الملل والنحل ١ : ٦٠] .
(٤) من رجال منتصف القرن الثالث ، وهو ضرار بن عمرو الضبى ، قال القاضى فى طبقاته ورقة ١٣ : كان يختلف إلى واصل ثم صار مجبراً وعنه نشأ هذا المذهب .

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب .

حقيقة الكسب

اعلم ، أن الكسب[1] كل فعل يُستجلب به نفع ، أو يُستدفع به ضرر . يدلك على ذلك ، هو أن العرب إذا اعتقدوا فى فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسباً ، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب ، والمتحرف بها كاسباً ، والجوارح من الطير كواسب .

ومتى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية ، وليس الكلام إلا فى الكسب الاصطلاحى ، قلنا : الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ؛ لأن الشىء يعقل معناه أولا ، ثم إن لم يوجد له اسم فى اللغة يصطلح عليه ؛ فأما المعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . وأيضاً فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع ، وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع . إذا ثبت هذا ، عدنا [2] إلى الكلام على[2] إفساد[3] هذه المذاهب .

فأما مذهب جهم ، فقد دخل فساده تحت ما تقدم .

وأما الكلام على القائلين بالكسب ، فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين :

---

(١) الحق أن نظرية الكسب لم تبق على شكلها الذى قال به أبو الحسن الأشعرى ، ولـ... لحقها بعض التغيير ، حتى اقترب مناصرو الأشاعرة من المعتزلة . فقد بدأ الأشعرى بالقول بأن الـ... الحادثة التى هى قدرة العبد لا أثر لها فى إيجاد الفعل ، وانتهى الجوينى إلى أن إثبات ... لا أثر لها بوجه هو كنفى القدرة أصلا . . . فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته ... لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم والإنسان كما ... من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال ، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة والقدرة ... يستند وجودها إلى سبب آخر حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب الذى هو الخالق للأسباب ومسبباتها ... وقد علق صاحب الملل على هذا الرأى بقوله : وهذا اتجاه أخذه عن الحكماء الإلهيين وأورده ... فى بعض الكلام .

(٢) ناقصة من ص (٣) فساد ، فى ص

أحدهما : بأن تبين فساده بالدلالة .

والثانى : بأن تبين أنه غير معقول فى نفسه . وإذا ثبت أنه غير معقول فى نفسه كفيت نفسك مئونة الكلام عليه ، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن . وهذه الطريقة هى التى سلكناها فى فساد القول بالطبع والقول بالتثليث . فقلنا للطبيعيين : إن مذهبكم فى الطبع غير معقول ، وقلنا للنصارى : إن اعتقاد واحد[1] ثلاثة مما لا يمكن ، ومذهبكم فى ذلك مما لا يعقل ، والكلام عليه مما لا وجه له ، و بهذه الطريقة يفسد القول بالكسب ، فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب .

والذى يبين لك صحة ما نقوله ، أنه لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفوا المجبرة فى ذلك ، من الزيدية ، والمعتزلة ، والخوارج ، والإمامية ، والمعلوم أنهم لا يعقلونه . فلولا أنه غير معقول فى نفسه ، وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء ، فإن دواعيهم متوفرة ، وحرصهم شديد فى البحث عن هذا المعنى ، فلما لم يوجد فى واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم ، وتنائى ديارهم ، وتباعد أوطانهم ، وطول مجادلتهم فى هذه المسألة ، من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه ، دل[2] على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة .

فلو قالوا : إنهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه ، غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه وإبطاله كتموه وجحدوه وادعوا أننا لا نهتدى إليه ولا نعقله .

قلنا : إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ ، فأما

---

(١) واحداً ، فى الأصل

(٢) دل ذلك ، فى ص

على العـــــدد الـكثير والجم الغفير ، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق ، والبعض من الغرب .

وأحد ما يدل على أن الـكسب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولا ، لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبيء عن معناه ، لأنه لا يجوز فى معنى عقلوه أن يخلوه عن[1] لفظة تنبيء عنه ، فلما لم يوجد فى شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة ، دل على أنه غير معقول .

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم . ولا ينقلب ذلك عليه فى الحال[2] ، لأنه لم يثبت الحال معقولة بمجردها ، وإنما جعل الذات على الحال معقولا ، فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وضعوا للموصوف اسماً ، وللصفة اسماً ، وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة .

على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بدليل دقيق ، ولا يمتنع أن يعرفه بعضهم ولا يعرفه الباقون ، وليس كذلك الـكسب ، لأنه لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعاً ، ولوضعوا له عبارة تنبيء عنه لشدة الحاجة إليه .

ثم إنا نقول لهم : عقلونا معنى الـكسب وخبّرونا عنه ، فإن اشتغلوا بالتحديد ، قلنا : الشيء يعقل أولا ثم يحد ، لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح ، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد .

---

(١) من ، فى ا

(٢) يقصد ما أثبته أبو هاشم من الأحوال كبديل عن الصفات .

ثم يقال لهم : وما هو الذى حددتم به الـكسب ؟ فإن قالوا : ما وقع بقدرة محدثة ، قلنا : ما تعنون بقولكم ما وقع بقدرة محدثة ؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به ما وقع كسباً فعن الـكسب سألناكم فكيف تفسرونه بنفسه ، وهل هذا إلا إحالة بالمجهول على[1] المجهول ؟

وأيضاً ، فإن قولكم ما وقع بقدرة محدثة ، ينبنى على إثبات القدرة ، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً ، وذلك ينبنى على كونه فاعلا ، ومن مذهبكم أنه لا فاعل فى الشاهد .

وأيضاً ، فإن هذا يقتضى أن يكون للفاعل وقدرته فيه تأثير ، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه ؛ لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى ، إن شاء أبصره مع القدرة ، وإن شاء أبصره ولا قدرة .

وأيضاً ؛ فلو جاز أن يقال : هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها ، [2]لجاز فى القـــدرة مثله[2] . فيقال : إنها كسب لنا وإن لم تتعلق بنا البته . فإن قالوا : إن الـكسب ما وقع وكانت القدرة قدرة عليه على ما قوله بعضهم ، فإن ما ذكرناه فى[3] الحد الأول يعود ههنا فلا معنى لإعادته[4] .

ونقول أيضاً : وعلى أى وجه تـكون القدرة قدرة عليه ؟ فإن قالوا على وجه الإحداث ، فقد تركوا مذهبهم ونقضوا غرضهم ، وإن قالوا [5]على وجه الـكسب ،[5] فقد فسروا الـكسب بنفسه .

---

(١) الى ، فى ا

(٢) لجاز مثله فى القدرة ، فى ص

(٣) على ، فى ص

(٤) لإعادة ، فى ص

(٥) بالـكسب ، فى ص

فإن قالوا : الكسب هو ماوقع باختيار الفاعل ، فإن ماذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الأول والثانى يعود ههنا ، ويختص هذا الحد وجهان آخران أو أكثر . أحدهما ، أن هذا يوجب فيما يقع من الساهى أن لا يكون كسباً له ، وقد عرف خلافه . والثانى ، أن هذا يقتضى أن المتولد كسب[١] لنا كالمباشر[٢] ، لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن المباشر يقع باختياره ، ألا ترى أن الكتابة والبناء يقعان باختيار الفاعل لها مع أنهما من المتولدات .

وأيضاً ، فإن هذا يوهم أن الاختيار متعلق بالفاعل ، لأنكم أضفتموه إليه ، وعندكم أن الاختيار كالمختار فى أنه لايتعلق بالفاعل .

وأيضاً ، فإن عندكم أنه لافاعل فى الشاهد ، فكيف حددتم الكسب به ؟ ومتى قلتم : إنا نعنى به الكسب[٣] ، فقد فسرتم الشىء بنفسه ، وذلك مما لايخفى فساده .

فإن قالوا[٤] : قد وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية ، وعلمنا تعلق إحداها بنا دون الثانية ، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة .

قلنا كيف يمكنكم ذلك مع أن كلتى الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى ؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة ، فإنما تثبت على مذهبنا ، إذا جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا من طريق الحدوث دون الطريق الأخرى .

وبعد ، فإذا كان كل واحدة من الحركتين متعلقة بالله تعالى ، فليس إحداهما بأن تجعل كسباً لنا أولى من الأخرى ، فكان يجب أن يجعل كل

---

(١) كسباً ، فى الأصل
(٢) المباشرة ، فى س
(٣) المكسب ، فى س
(٤) فقالوا ، فى س

واحدة منهما كسباً لنا ، أو يقضى بأن شيئاً من ذلك لايتعلق بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره .

وبعد ، فإن هذه التفرقة ثابتة فى المتولدات ثباتها فى المباشر ، فكان يجب أن نجعل المتولدات كسباً لنا ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب ، ليدلن[١] أيضاً على أنها متعلقة بنا من جهة الحدوث ، وإلا فما الفرق ؟

فإن قالوا : إنا نعنى بالكسب وقوع هذه الحركات ، قياماً مرة ، وقعوداً أخرى ، هذا[٢] من أفعال الجوارح ؛ ومن أفعال القلوب ، فوقوع الاعتقاد علماً مرة ، وجهلا أخرى .

قلنا : إن الوقوع إن لم يفسر بالحدوث فلا[٣] بد من أن يفسر بالكسب ، فيكون تفسير الشىء بنفسه ، وذلك مما لا يجوز .

وبعد ، فإن القيام والقعود راجع إلى جملة أفعال ، والكسب فمن حقه أن يرجع به إلى كل جزء من الفعل ، فكيف يصح ماذكرتموه ؟

وقد قال مشايخنا رحمهم الله : إن الكسب لو كان معقولا لكان يجب أن نسمى القديم تعالى مكتسبا ، والمعلوم خلافه .

ووجه هذا الالزام وجهان :

أحدهما ، أن الله تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على جميع أجناس المقدورات ، وعلى جميع الوجوه التى يصح أن يقدر عليها ، ومن

---

(١) ليدلنا ، فى س
(٢) فهذا ، فى س
(٣) لم يكن ، فى س

الوجوه التى يقدر عليها الكسب ، فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه ، فإذا قدر عليه وفعله وجب أن يسمى مكتسباً على ما ذكرناه .

والوجه الثانى ، هو أن هذه التصرفات عند القوم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها ووجوهها ، ومن وجوه الأفعال الكسب ، فيجب تعلقه به من هذا الوجه ، وفى ذلك ما نريده .

فإن قالوا : ليس يجب أن يكون الله تعالى مكتسباً ، لأن الكسب هو مايقع بقدرة محدثة .

قلنا : قد تكلمنا على هذا بما لا فائدة فى إعادته فلا معنى للتطويل . فإن قالوا: إن المكتسب اسم لمن يفعل بآلة ، والقديم تعالى لم يفعله بآلة فلا يجوز أن يسمى مكتسباً .

قلنا : إن الاسم الذى يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه سواء فعله بآلة أو[1] لم يفعله[1]، ألا ترى أن المتكلم لما كان اسماً لفاعل الكلام ، أجرى على كل من فعل الكلام[2]، سواء فعله بآلة أو بغير آلة ، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلما .

وهكذا الكلام فى قولنا فاعل ، فإنه لما كان اسماً مشتقاً من قولنا فَعَل ، أجرى على كل من فعل فعلا ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة .

فصح بهذه الجملة أن الكسب غير معقول . ولو ثبت معقولا لكان لا يصح أن يكون جهة فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضاً ، لأن عندهم أنه يجب عند وجود القدرة عليه ، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من

(١) لا ، فى س
(٢) فعلا ، فى س

الوجوه ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة ينصرف إليه المدح والذم ، ويستحق عليه الثواب والعقاب ، لأن هذا كسبيل[1] أمر المرمى به من شاهق بالنزول ، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه ، كذلك فى مسألتنا بل ما ذكرناه أولى ، لأن المرمى من شاهق ربما يتشبث بمكان ويتعلق به فلا ينزل ، وليس كذلك من وجدت[2] فيه القدرة على الكسب ، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة .

على أن الكسب لو كان معقولا على الحد الذى قالوه ، لكان لا يمتنع من أن تكون هذه التصرفات متعلقة بنا من طريق الحدوث على الحد الذى نقوله ، خاصة وما يدل عندهم على أن هذه التصرفات كسب لنا ، يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث .

ثم إنه رحمه الله عاد بعد هذه الجملة إلى[3] إثبات الكلام فى[3] حقيقة الكسب وما يتعلق به . ونحن قد تكلمنا على ذلك ، وبينا أن الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه ، وهو أن يستجلب به نفعاً أو يستدفع به ضرراً ، كما أن الخلق عبارة عن خلق واقع[4] مقدر[5] نوعاً من التقدير ، وهو أن يكون مطابقاً للصلاح لا يزاد ولا ينقص عنه ، فلا معنى للاطالة بالإعادة .

شبه القوم

وللقوم شبه فى هذا الباب ، يرومون بها إثبات الكسب مرة ، وإفساد

(١) سبيل ، فى س
(٢) حدث ، فى س
(٣) ناقصة من أ
(٤) وقع ، فى س
(٥) مقدراً ، فى س

مذهبنا أخرى ، ونحن نذكر من ذلك ما هو أشف وأروج وإلى الجواب أحوج .

فمن ذلك ، قولهم : إن ههنا حركة اختيارية واضطرارية ، فلو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث ، لوجب مثله فى الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما ، وقد عرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب .

وربما يؤكدون هذا فيقولون : إن الحدوث فى الذوات متماثل ، فلو تعلق حدوث الحركة بنا ، والحدوث ثابت فى الجوهر واللون ، لوجب تعلقهما بنا ، والمعلوم خلافه .

وجوابنا عن ذلك : أول ما فى هذا أن ذلك لا يستقيم على أصلكم فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إن اختارهما كانتا ، وإن لم يخترهما لم تكونا . فكيف سميتم إحداهما اضطرارية والأخرى اكتسابية واختيارية ؟ وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة فيها .

وبعد ، فإن إثبات حركة اضطرارية ينبنى على إثبات محدث فى الغائب ، وإثبات المحدث فى الغائب يترتب على إثبات محدث فى الشاهد ، لأن الطريق الذى يتوصل به إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد فيقال : إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، فالأجسام قد شاركتها فى الحدوث ، فيجب أن تشاركها فى الحاجة إلى محدث ، ومحدثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا مثله ، فيجب أن يكون لها فاعل

مخالف لنا وهو الله تعالى فأنتم قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة ، فكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرارية والاستدلال بها على إثبات الكسب .

ثم إنا[1] نعود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول : الاشتراك فى الحدوث لا يقتضى الاشتراك فى الحاجة إلى محدث معين ، وإنما الذى يقتضيه ، الاشتراك فى الحاجة إلى محدث ما غير معين . ثم الكلام فى تعيين المحدث يقف على الدلالة ، فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قيل به ، وإن قامت على أن محدثه غيرنا قضى به ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ يبين ذلك ، أن الحال فيها كالحال فى الحكم المستند إلى العلة ، فكما لا يجب بالاشتراك فى الحكم الاشتراك فى الحاجة إلى تلك العلة بعينها ، وإنما يجب الاحتياج إلى علة[2] ما غير معينة ، كذلك فى مسألتنا .

وأما قولهم إن الحدوث فى الذوات متماثل ، فكلام لا معنى له ؛ لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على الذوات دون الصفات ، فكيف يصح وصف الحدوث به[3] . على أن ما يتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث . وإنما كان يجب ذلك ، لو ثبت فى الذوات كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لا الحدوث ، فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن تتعلق بنا سائر الذوات كالحركة . فأما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا فى بعض الذوات دون بعض[4] فإنه لا يجب أن تتعلق كلها بنا .

ثم يقال لهم : أليس أن وجه الكسب ثابت فى هذه التصرفات على حد واحد ولم يجب فى القادر على بعضها أن يكون قادراً على سائرها ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟

---

(١) ناقصة من أ
(٢) ناقصة من ص
(٣) بذلك ، فى ص
(٤) البعض ، فى ص

ومما يتعلقون به فى هذا الباب ، قولهم: لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التى هى كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقبيحاً ، ومعلوم خلافه .

والجواب عنه ، أن يقال لهم: أليس أنها تتعلق بنا من جهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التى ذكرتها ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ ثم يقال لهم: ولم جمعتم بين بعض هذه الوجوه وبين البعض ، وما أنكرتم أن الفعل إنما يصح تعلقه بنا من جهة الحدوث لأنه لا يجب مع الصحة ، وليس كذلك الوجوه[1] التى ذكرتموها ؛ فإن كونه شيئاً يجب عند الصحة ، وكذلك كونه حسناً وقبيحاً . على أن هذه الأمور ليست من الصفات فى شيء ، لأن الشيء ليس له بكونه شيئا حال ، وليس له بكونه عرضا ولا بكونه حسنا أو قبيحا حال ، بخلاف الحدوث ؛ ففسد ما قالوه .

ومما يتعلقون به ، قولهم : لو قدر الواحد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها ، بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة .

وجوابنا من أين ثبت لكم أنه تعالى إنما قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد ، وهل هذا إلا دعوى مجردة ؟ ثم نقول لهم[2]: إن فى مقدور القديم تعالى مالا يصح إعادته أيضا ، وهو المفعول بسبب والأجناس التى لا تبقى ، كالصوت وغيره .

فإن قالوا : إنا لا نجوز ذلك ولا نسلمه قلنا : لم نبن كلامنا على تسليمكم حتى يضرنا عدمه ، وإنما بنيناه على الدلالة .

فإن قالوا : وما الذى يدل على أن المفعول بسبب[3] وما لا يبقى من الأخبار

(١) هذه الوجوه ، فى س (٢) ناقصة من س
(٣) بسبب هو ، فى س

مما لا يصح إعادتها ؟ قلنا : أما مالا يبقى: لو صح إعادته[1] لانقلب باقياً ، لأنه إذا صح عليه الوجود وقتين مع تخلل العدم بينهما ، فكذلك من غير تخلل العدم بينهما لأن وجوده لا يمنع من وجوده فيصير[2] باقياً بعد ما كان مما لا يبقى ، وفى ذلك خروج مما هو عليه فى ذاته . وأما المفعول بسبب ، فلو أعيد ابتداء للزم أن يكون له بالحدوث وجهان : فيحصل على أحد الوجهين بقادر ، وعلى الآخر بقادر آخر . وإذا أعيد بسبب: فإما أن يعاد بذلك السبب ومن حقه أن يكون له فى كل حال سبب غير ما كان ، فيجب أن يكون قد تعدى من واحد إلى مازاد عليه ولا حاصر ، فيؤدى إلى مالا نهاية له . وإما أن يعاد بسبب غيره ، وذلك يقتضى اجتماع سببين على توليد مسبب واحد ، فيؤدى إلى مقدور بين قادرين وهذا مما لا يجوز .

ومما يتعلقون به ، قولهم: قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس[3] المقدورات ، ومن جملة المقدورات أفعال العباد ، فيجب أن يكون قادراً عليها ، وفى ذلك ما نريده .

الجواب ، قلنا : لم وجب ذلك ومن أين ثبت ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك العلم ، فإنه تعالى لما كان عالماً لذاته كان عالماً بجميع المعلومات فكذلك فى القدرة ، قلنا : هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن العلة فى العلم هو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين ، [4] فإذا كان[4] كذلك فالقديم تعالى إذا صح

(١) أن يعاد ، فى س (٢) فيجب أن يصير ، فى س
(٣) ناقصة من س (٤) وإذا كانت ، فى أ

أن يعلمه وجب أن نعلمه ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت ؛ وليس كذلك المقدورات ، فإنها مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يصح فى مقدور زيد أن يقدر عليه غيره ، ففارق أحدهما الآخر . على أن هذا لازم لهم فى الكسب ، لأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته وجب قدرته على سائر المقدورات ، ومن المقدورات الكسب ، فيجب أن يكون قادراً عليه ، وذلك يوجب كونه مكتسباً .

فإن قالوا : لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسباً ، لأن الكسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة ، والقديم تعالى لم يفعله بآلة .

قلنا : قد(١) ذكرنا أن الذى يستحقه الفاعل من الاسم يجب أن يجرى عليه ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة ، فلا يصح ما ذكرتموه . وبعد ، فإن مجرد الكسب مما لا يحتاج إلى آلة ، وأكثر مافيه أنه لا يوجد إلا فى محل القدرة ، وليس إذا لم يوجد إلا فى محل القدرة مما يجب(٢) أن يكون واقعاً بآلة ، لولا ذلك وإلا كان يجب أن تكون الحياة آلة فى العلم ، فإنه لا يصح وجود العلم إلا فى محل فيه حياة ، ولكان يجب فى الجسم أن يكون آلة للأكوان ، فإنها لا يصح وجودها إلا فى محل ، وهذا يوجب على مرتكبه القول بأنه تعالى فاعل بآلة ، وقد عرف فساده .

ومما يتعلقون به ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات ، فيجب أن يكون عليها أقدر ؛ كما أنه لما كان قادراً على أن يعلمنا هذه الأمور ، كان بها أعلم .

الجواب ، قلنا : بأية علة جمعتم بينهما ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

---

(١) إنا قد ، فى ص
(٢) كذا فى الأصل ، ولعلها : يوجب .

ثم يقال لهم : ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادراً على غيره من المقدورات ، وليس فى قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادراً على خلق القدرة فينا ، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادراً على تصرفاتنا ؟ هذا مما لا يجب .

فأما ما ذكروه(١) فى العلم ، فإنما وجب أن يكون تعالى أعلم بسائر المعلومات منا لأنه عالم لذاته ؛ والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فيجب فى العالم للذات أن يعلمها على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها وإلا قدح فى كونه عالماً لذاته ، وليس كذلك(٢) فى القدرة ، لما قد ذكرنا أن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض . على أن هذا لازم لهم فى الكسب ، فيقال : أليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإن لم يقدر على الاكتساب ، فهلا جاز مثله فى الحدوث ؟ ومتى قالوا إنه تعالى قادر على الاكتساب ، غير أنه لا يوصف به لأن هذا الوصف إنما يجرى على من اكتسبه بآلة ، قلنا : قد فرغنا من الكلام على هذا ، فلا معنى للتطويل .

ثم يقال لهم : أليس أنه(٣) تعالى قادر على أن يخلق فى الكافر إرادة الإيمان ولم يقدر على أن يريد منه الإيمان ، هلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ وهذا الكلام للنجارية والأشعرية جميعاً ؛ لأن عند أحد الفريقين وهم النجارية ، أنه تعالى مريد لذاته(٤) ولا يقدر أن يريد تعالى من الكافر خلاف(٥) ما أراده فى الأزل لاستحالة خروجه عن صفته الذاتية ، وعند الفرقة الثانية وهم الأشعرية ، أنه تعالى

---

(١) ذكرتموه ، فى ص
(٢) ساقطة من ص
(٣) إنه ، فى ص
(٤) فلا ، فى ص
(٥) إلا ، فى ص

مريد بإرادة قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أراده منه فيما لم يزل .

ومما يتعلقون به أيضاً ، قولهم : لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالى ، فإنه لما كان محدثاً لأفعاله[1] قادراً عليها كان عالماً بتفاصيلها .

قلنا : فرق بين الوضعين ، لأنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه[2] التي يصح أن تعلم عليها ، وليس كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم ، ففارق أحدهما الآخر .

ثم يقال لهم : أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه ، فهلا جاز مثله في الحدوث ، فيكون قادراً على الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه .

وبعد ، فلو خلق الله تعالى فينا العلم بتفاصيل ما أحدثه لوجب كون أحدنا محدثاً له وخلق هذا العالم لا يستحيل ، فوجب[3] أن لا يستحيل كونه محدثاً .

ومما يتعلقون به ، قولهم: لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني مثل ما أحدثه في الأول ، ومعلوم خلافه ؛ فإن من كتب حرفاً مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى .

والجواب[4] ، قلنا : ولم وجب ذلك؟ فإن قالوا : الذي يدل عليه القديم تعالى ، فإنه لما كان محدثاً صح منه أن يحدث في الثاني مثل ما أحدثه في الأول ، قلنا : ولم جمعتهم بيننا وبين القديم ؟ فلا يجدون إليه سبيلا .

---

(١) أفعاله ، في ص
(٢) الوجه ، في ا
(٣) فيجب ، في ص
(٤) الجواب ، في ص

ثم نقول لهم : إن في أفعالنا ما تتأتى فيه هذه الطريقة ، ألا ترى أن أحدنا إذا قال مرة باء ، يمكنه أن يقول مثله مرات . وأظهر من هذا الارادة ؛ فإنه إذا أراد قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانيا وثالثا ، والإرادتان مثلان لتعلقهما بمتعلق واحد على أخص ما يمكنه ، ففسد ما ظنوه .

وبعد ، فإن أحدنا إذا كان حاذقاً بالكتابة عالماً بالخط ماهراً فيه ، فإنه يمكنه أن يكتب ثانياً مثل ما كتب[1] أولا بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الادراك ، فيجب أن يكون محدثاً لها .

ثم يقال لهم : إن دل هذا على شيء فإنما يدل على فقد العلم أو على عدم الآلة لا على فقد القدرة على الأحداث[2] ، فكيف يصح ما قالوه ؟ وقد قال مشايخنا البغداديون : إنه إنما لا يمكنه الخط في الثاني مثل ما كتبه أولا لعدم الآلة ، لأن القلم كان في الأول جديداً وفي الثاني كلاً[3] .

على أن هذا لازم لهم في الكسب ، فيقال : كان يجب أن قدر أحدنا على الاكتساب ، أن يقدر في الثاني على اكتساب مثل ما اكتسبه أولا ، فإذا لم يجب ذلك ههنا كذلك في مسألتنا .

ومما يتعلقون به أيضاً ، قولهم: إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها والأمة قد اتفقت[4] على أن لا خالق إلا الله ، وقد نطق به الكتاب أيضاً . قال الله تعالى: « **هل من خالق غير الله** »[5] وقال : « **أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم** »[6] الآية.

---

(١) كتبه ، في ص
(٢) الحدوث ، في ا
(٣) كل ، في ص
(٤) أجمعت ، في ص
(٥) فاطر ٣
(٦) الرعد ١٦

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنا لو خلينا وقضية اللغة، لأجرينا هـذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لأن الخالق ليس بأكثر من التقدير، ولهذا يقال، خلقت الأديم هل لحى منه مطهرة أم لا . وقال زهير :

ولأنت تفـــــرى ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى[1]

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أى إذا قدرت قطعت .

وأظهر من هذا كله قوله تعالى : « **وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى** » وقوله تعالى : « **فتبارك الله أحسن الخالقين** »[2] ، فلولا أن هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة ، ومعلوم خلافه .

في الاصطلاح

وأما فى الاصطلاح فإنما لم يجز أن نجرى هذا اللفظ على الواحد منا ، لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقاً للمصلحة وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها مايوافق المصلحة وفيها ما يخالفها ، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منا لا لشىء آخر . وأما قوله تعالى : « **هل من خالق غير الله** » فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة[3] بآخره ، وقد قال تعالى: « **هل من خالق غير الله يرزقكم** »[4]، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق ، وقوله تعالى : « **أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه** »[5] الآية. فإنها مما لا يصح التعلق بظاهرها لأنها نفى التساوى ، وما هذا

---

(١) يقول الشيبانى فى شرح ديوان زهير، ص٩٤ : الخالق : الذى يقدر ويهيىء القطع، والذى يقدر الأديم ويهيئه لأن يقطعه ويخرزه ثم يفريه أى يشقه كافقدر . وهذا مثل ضربه لحزمه.

(٢) المائدة ١١٠

(٣) معقود ، ف ص

(٤) فاطر ٣

(٥) الرعد ١٦

سبيله من الآيات فهى جملة لا يصح التعلق بظاهرها ، إذ لا شيئين إلا وهما متساويان فى بعض الوجوه .

وبهذه الطريقة منع قاضى القضاة الشافعية من التعلق بظاهر قوله « **لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة** »[1] على أن الزمن لا يقتل بالكافر . قال: لأن الآية واردة فى نفى التساوى بينهما .

ولا ندرى ما المراد بذلك ، ولأى[2] وجه نفى ذلك؟ ولعله أراد عدم التساوى من جهة الفوز ، وعلى هذا قال: « **أصحاب الجنة هم الفائزون** » ، كذلك فى هذا الموضع .

ثم نقول : إن المراد ، أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى ، فإن خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض ، وليس كذلك خلقنا فإنا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التى هى القيام والقعود وما جرى مجراهما .

والقوم يتمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله تعالى .

والجواب عنها[3] من طريق الجملة أن نقول : لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، لأن صحة السمع تنبنى على كونه تعالى عدلاً حكيما لا يظهر المعجز على الكذابين ، وأنتم قد[4] جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف تقع لكم الثقة بكلامه ؟ وهلا جوزتم أن يكون كذباً ؟

وأيضاً ، فإن إثبات المحدث[5] فى الغائب ينبنى على إثبات المحدث فى الشاهد والقوم قد منعوا من ذلك ، فكيف يمكنهم[6] الاستدلال بكلام من لم يعلموه بعد ؟

---

(١) الحشر ٢٠

(٢) من أى ، ف ص

(٣) على ، ف ص

(٤) فقد ، ف ا

(٥) محدث ، ف ص

(٦) يمكنكم ، ف ص

فهذه طريقة القوم[1] والجواب[2] عن ذلك على وجه الجملة . ثم إنا نذكرها[3] آية فآية ، ونتكلم عليها .

أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون

فمن جملة ما يتمسكون به قوله تعالى « **أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون** »[4].

والجواب عن ذلك[5] ، أنا لو استدللنا بهذه الآية على مذهبنا لكنا أسعد حالا منكم ، لأن القديم تعالى أضاف إليهم العبادة والنحت ، فقال : أتعبدون ما تنحتون؟ وذمهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وذمهم على ذلك[6].

وبعد ، فالأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره لكان لائقاً بالحكمة ، ومعلوم أنه لو قال : أتعبدون ما تنحتون وأنا[7] الذي خلقت فيكم عبادته ونحته لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال: إن المراد بقوله : وما تعملون ، أي وما تعملون فيه ، وذلك كثير جاء في اللغة وفي كتاب الله تعالى ، قال الله عز وجل « **يعملون له ما يشاء من محاريب** »[8] فإنه لا تتعلق المحاريب لكونها أجساماً ، والمراد به العمل في المحاريب[9]. وكذلك قوله تعالى « **فإذا هي تلقف ما يأفكون**»[10] الآية ... يعني العصا ، أي ما يأفكون فيه ، كذلك في مسألتنا .

(1) ساقطة من ص
(2) الجواب ، في ص
(3) نذكر ، في ص
(4) الصافات ٩٦
(5) هذا ، في ص
(6) عليه ، في ص
(7) فأنا ، في ص
(8) سبأ ١٣
(9) الجملة: فإنه... المحاريب، ساقطة من ص
(10) الأعراف ١١٧

الله خالق كل شيء

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « **الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل** » [1]، قالوا : وهذا نص صريح في موضع التنازع والخلاف .

وجوابنا ، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية . وعلى أن هذه الآية وردت مورد المدح ، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلق بظاهره . فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل ، فلستم بالتأويل أولى منا ، فنتأوله على وجه يوافق الدليل العقلي ، فنقول : إن المراد به ، « خالق كل شيء » ، أي معظم الأشياء . والكل يذكر ويراد ما ذكرنا[2]؛ قال الله تعالى في قصة بلقيس « **وأوتيت من كل شيء** »[3] مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء .

إن ربكم الذي خلق السموات والأرض وما بينهما

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « **إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما** »[4] قالوا : وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض[5] فيجب أن تكون من خلق الله تعالى .

والجواب إن البين يستعمل حقيقة في الفصل والوصل[6] : وأي ذلك كان فغير متصور في أفعال العباد . على أن الأمر لو كان على ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة في العباد في ستة أيام ، وقد عرف خلافه .

ثم يقال لهم : الآية وردت مورد التمدح ، ولا مدح في[7] أن يكون الله تعالى[8] خالقاً لأفعال[9] العباد مع اشتمالها على القبيح والحسن . يبين ذلك

(1) الزمر ٦٢
(2) ذكرناه ، في ص
(3) النمل ٢٣
(4) الأعراف ٥٤
(5) الأرضين ، في ا
(6) أو الوصل ، في ص
(7) ساقطة من ص
(8) ساقطة من ص
(9) لأعمال ، في ص

أنه إذا كان ينفى عن خلقه اللعب بقوله « **وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين** »[1] فلأن ينفى عنه أفعال العباد وما فيها من فضيحة وشنيعة أولى .

وبعد ، فإن الخلق فى التعارف إنما يجرى على فعل وقع مطابقاً للمصلحة ، ومعلوم أن أفعال العباد ليست كذلك فكيف تجعل مخلوقة .

إن ربك فعال لما يريد

وربما يتعلقون بقوله تعالى « **إن ربك فعال لما يريد** »[2] قالوا : ففى أفعال[3] العباد ما يريده الله تعالى ، فيجب أن يكون فاعلا لها .

وجوابنا ، أن هذا كلام[4] يقتضى كونه فاعلا لما يريده فى الحال الذى يريده ، وهذا يوجب عليكم قدم العالم ، لاعتقادكم أنه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة . ومتى قلتم إنه تعالى إنما أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم قلنا : ذلك نفى ، والإرادة لا تتعلق بالنفى على ما نبينه من بعد . وإن قلتم : إنه تعالى أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم فيما لا يزال فلا يلزم قدم العالم قيل لكم : ولم لم يرد خلقه فى الحال وهو مريد لذاته ، والمراد من فعله ، فيلزمهم قدم العالم على كل حال . ثم إننا نتأول الآية على وجه يوافق الدلالة العقلية ، فنقول : المراد به[5] أنه فاعل[6] لما يريد من فعل نفسه ، ولا يجوز غير هذا ؛ لأن الآية وردت مورد الامتداح ، ولا مدح فى أن يكون فاعلا[7] لأفعال العباد وفيها القبائح والمناكير . فهذه جملة الكلام فى ذلك .

---

(١) الأنبياء ١٦ — (٢) هود ١٠٧
(٣) أعمال ، فى ص — (٤) كلام ، فى ص
(٥) لن المراد ، فى ص — (٦) فعال ، فى ص
(٧) فعالا ، فى ص

ومما يتعلقون به قوله تعالى « **ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها** »[1] . قالوا ففى هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى على ما تقوله ، وجوابنا أن الكتابة[2] فى قوله « **من قبل أن[3] نبرأها** » راجعة إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين ، والكتابة[4] إنما ترجع إلى أقرب مذكور[5] . فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان[6] عالماً بما يصير أمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوبا فى اللوح المحفوظ ، فلا تعلق لكم بها ، وبعد فلو رجعت الكتابة إلى المصائب لكان لابد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى ، فقد تمدح بالآية ولا تمدح بالقبائح[7] فى موضع من المواضع .

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « **واختلاف ألسنتكم وألوانكم**[8] » ؛ ولا تعلق لهم أيضا به ، فإن المراد بذلك الآلات ومجارى الكلام ومجارى هذه الحروف ، لا الحروف والأصوات . يزيده وضوحاً أنه تعالى تمدح بذلك ، وليس[9] فى كون هذه الحروف فعلا له ما يدل على المدح إن لم يدل على الجهل والحاجة .

ومما يتعلقون به ، قوله جل وعز « **وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** »[10] . والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور ، بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم ولا ذم[11] على سر أو جهر لم يتعلق بنا .

---

(١) التغابن ١١ — (٢) أنها ، فى ص
(٣) من قبل أن ، محذوفة من ص ، والآية من سورة الحديد ٢٢
(٤) الكتابات ، فى ص — (٥) المذكورين ، فى أ
(٦) أنه كان فى أ — (٧) القبائح ، فى أ
(٨) الروم ٢٢ — (٩) فليس ، فى ص
(١٠) الملك ١٣ و ١٤ — (١١) يذم ، فى أ

يبين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ماقلناه يجرى مجرى أن يقول: وأسروا قولكم أو اجهروا به فإنى عليم بما أنا فاعله ، وهذا لا يستقيم .

ومما يتعلقون به ، قوله « **ربنا واجعلنا مسلمين لك** »(١) قالوا : وفى ذلك مايدل على أن الإسلام من قبله تعالى ، وكل من قال بأن الإسلام من قبل(٢) الله تعالى قال بذلك فى جميع الأفعال . وجوابنا أنا لا نسلم أن الإسلام من قبل الله تعالى ، وكيف يكون من قبله وقد مدح عليه وذم على خلافه ، ورغب فى الثواب بفعله والعقاب بتركه ؟ وأيضا فإنه موقوف على أحوالنا ، ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا وينتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا فكيف يكون من جهته ؟ فإذاً لابد من أن يؤول ذلك ويقال : إن المراد به ، اللهم الطف لنا ووفق حتى نستسلم لك ونؤمن بك :

ومما يتعلقون به، قوله تعالى« **وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة** » (٣) بيّن تعالى أن الرأفة من قبله . وجوابنا أنه نهى فى بعض المواضع عن الرأفة فقال « **ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله** » (٤) ولو كان من قبله لم يجز النهى عنه فيجب أن يؤول الجمل ههنا فيقال : إن المراد الحكم ههنا(٥) والالطاف فلا يبقى لهم متمسك .

ومما يتعلقون به قوله،عزوجل« **وأنه هو أضحك وأبكى** »(٦) ، قالوا : بيّن أن الضحك والبكاء من جهته جل وعز ، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال . وجوابنا أن الضحك تفتح فى العينين وتقلص فى الشفتين

---

(١) البقرة ١٢٨
(٢) جهة ، فى س
(٣) الحديد ٢٧
(٤) النور ٢
(٥) ساقطة من س
(٦) النجم ٤٣

مع سرور يلحق القلب ، وذلك قسمان : قسم لا يمكن(١) الانفكاك منه وذلك من جهته عز وجل ، وقسم يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا وموقوف على اختيارنا .

فأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعة تحدث فى القلب وحزن ، وذلك أيضاً يكون موقوف على اختيار البارى ، ولهذا فإن أحدنا يجتهد كل الجهد ليزل(٢) العبرة فلا تجيبه ، وربما يغلب عليه فلا يمكنه المنع منه . وإذا كان هذا هكذا فقد أجبنا القوم على ما أرادوه ، ولكن لم يلزم مثله فى سائر الأفعال ، لأن الطريقة فيها مختلفة . يبين ذلك ويوضحه ، أن العلماء وإن اختلفوا فى الأمر هل يقتضى أم لا يقتضيه لم يختلفوا فى أن الخبر لا يقتضى التكرار ، فنحن إذا جوزنا أن يضحكنا(٣) ويبكينا مرة ، لم يلزمنا تجوزه على طريق الدوام والتأبيد ، فعلى هذه الجملة يجب أخذ الكلام فى هذه الآيات التى يتعلقون بها .

والأصل فيها أجمع ، ما قدمناه من منعهم من الاستدلال بالسمع أصلا خاصة فى هذه المسألة .

الاختلاف فى المتولدات من علقها بالطبع والرد عليه

وأما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف غير ما قدمناه(٤) .

فمن الناس من علقها بالطبع(٥) على ما قاله أبو عثمان الجاحظ فى أفعال الجوارح والمعرفة ، ولم يجعل الواقع(٣) عند الاختيار(٤) سوى الارادة دون الحركات وما شاكلها .

وفيهم من قال : إن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فإنها تحصل بطبع المحل ، وهو النظام ، وإليه ذهب معمر .

---

(١) يمكننا ، فى س
(٢) لنزول ، فى س
(٣) يضحكنا الله ، فى س
(٤) تقدم ، فى س
(٥) بالطباع ، فى س

فأما ثمامه بن الأشرس ، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثا لا محدث له .

ولعل شبهة الجميع واحدة[١] ، فإنهم لما رأوا أن ما يتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلابد أن يكون للاختيار فيه مدخل ، ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة ، ووجوب وقوع المسبب عند حصول سببه ، فأخرجوه عن التعلق بالفاعل أصلا . ثم افترقوا : فمنهم من علقه بالطباع ، ومنهم من جعله حدثاً لا محدث له . ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه .

يزيد ذلك توضيحاً[٢]، أن السبب لايمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد ، ومتى وجب حصوله[٣] عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعى ، فإنه يحصل لا محاله ، فمن أين الفرق بينهما ؟

وبعد،فإن المتولد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيه تأثير حتى يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت فيه المدح والذم كما فى المبتدأ سواء. فما وجه الفرق ؟ وكيف يعلق[٤] المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحالة فيهما على سواء ، فإما أن يعلقا جميعاً بالطبع ، أو يضافا إلى الفاعل . فأما أن يجعل أحدهما و بالطبع ، والآخر باختيار الفاعل فلا .

---

(١) شبهة واحدة ق ا
(٢) وضوحاً ، فى س
(٣) وقوعه ، فى س
(٤) يعلق ، فى س

وبعد ففى تعليق هذه الحوادث بالطبع تعليق لها بما لا يعقل على ما أبطلنا به قول أصحاب الطبائع[١] ، وإن كانوا عند التحقيق أدخل فى العذر من هؤلاء، لأنهم حين نفوا الصانع لم يكن لهم بد من أن يعلقوا ذلك بأمر موجب ، فأما هؤلاء فقد أثبتوا الفاعل المختار ، فما عذرهم فى تعليق هذه الأمور بالطبع .

على أن هذا يوجب عليهم أن لا تقع لهم الثقة بالنبوات لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل ، ويوجب عليهم القول : بأن هذه الأعراض التى هى أصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلة بطبع المحل ، وفى ذلك إخراج القديم تعالى عن أن يكون مستحقاً للعبادة ، بل يلزمهم إضافة هذه القبائح التى تشتمل عليها المتولدات إلى الله ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

من جعل المتولد حدثا لا محدث له

وأما من جعل هذه الحوادث حدثاً لا محدث له فقد أبعد ، فيلزمه[٢] القول بذلك فى جميع الحوادث ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، ولئن راعى الجواز واعتبره ، فإن ذلك ثابت فى المتولدات ثباته فى المبتدأ[٣] ،لما قد بينا أنه لا يمتنع حصول السبب ولا يولد، بأن يعرض له عارض فيمنعه من التوليد ، فإن[٤] السبب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء ، ولئن جاز إخراج المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع ، لوجب إخراج المبتدأ أيضاً عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعى وتكاملها ، وإلا فما الفرق ؟ وبهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا قال : كما لا يجوز أن تعلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة ، كذلك فى مسألتنا ، فإنا قد ذكرنا[٥] أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب ،

---

(١) الطبع ، فى س
(٢) ويلزمه ، فى س
(٣) المبدأ ، فى ا
(٤) فإذا ، فى س
(٥) بينا ، فى س

فإنه لا يمتنع[1] أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد ، وليس كذلك معلول العلة فإنه يجب عند وجود العلة ، حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت ، ففارق أحدهما الآخر .

يبين ذلك ، أن ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب ، حادثة كهو . فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب ، فيجب أن تستوى الحوادث فى كونها مضافة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة ، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ ، وفيها مالا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد . فهذا[2] تمام الكلام فى المتولدات ، وهذا آخر الفصل[3] .

فصل فى الاستطاعة[4]

وهو الكلام فى أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له .

ووجه اتصاله بباب العدل ، أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق ، وذلك قبيح ، ومن العدل أن لا يفعل القبيح .

المقدورات نوعان
١ـ مبتدأ كالارادة
٢ـ متولد كالصوت

فإذا عرفت هذا ، فاعلم أن المقدورات على ضربين : مبتدأ كالإرادة ، ومتولد كالصوت .

---

(١) يمنع ، فى ا

(٢) وهذا هو ، فى ص (٣) فى ص ، الفصل بخير الجزء الأول

(٤) والاستطاعة عند المعتزلة هى القدرة على الفعل ، وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن الإنسان حاجة إليها ، فالإنسان قادر أن يفعل فى الأول ، وهو يفعل فى الأول ، والفعل واقع فى الثانى لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الأول وقت فعل » ٢٢ انظر الأشعرى المقالات ٢ : ٢٣٣ . وقال المعتزلة بأن القدرة متقدمة لمقدورها أى أنها تلازم الباعث ، وخالف البغداديون فقالوا بجواز مقارنة المقدور للقدرة وتقدمه عليها .

فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ، ثم فى الثانى يصح منه فعله .

والمتولد على ضربين : أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمى ، والثانى لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف .

أما مالا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ ، والمتراخى عن سببه فإنه لا يمتنع أن تتقدمه القدرة بأوقات ، وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت .

إذا ثبت هذا ، فالكلام فى أن القدرة يجب تقدمها على مقدورها[1] أو لا يجب ، وذلك يترتب على إثباتها أولاً ، لأن الكلام فى حكم الشىء يتفرع على إثباته .

طر[illegible] القدر[illegible]

فالطريق إلى إثبات القدرة طرق : أحدها، ما قدمناه فى إثبات الأعراض . تحريره فى هذا الموضع أن نقول : إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من أمر ومخصص له لكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة .

والثانى ، هو أن نقول : إن ههنا عضوين ، يصح الفعل بأحدهما ابتداء ، ولا يصح بالآخر ، فلولا أن لأحدهما مزية على الآخر بأمر من الأمور ، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولى من صاحبه[2] ، وليس ذلك الأمر إلا القدرة .

والثالث هو أن نقول : إن ههنا قادرين ، يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما فى كونه قادرين ، فلولا أنه مختص بأمر زائد على ما يختص به الآخر ، وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولى من صاحبه ، وليس ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على ما نقوله .

---

(١) المقدور ، فى ص (٢) الآخر ، فى ص

مخالفة البغداديين

وقد خالفنا بذلك مشايخنا البغداديون ، وقالوا : إنما يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما ظننتموه .

وقد بينا الكلام عليهم في باب الصفات ، وذكرنا أن الصحة إما أن يراد بها التأليف من جهة(١) الالتئام ، أو اعتدال المزاج ، أو زوال الأمراض والأسقام ، وشيء من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه لابد من أن يكون(٢) راجعاً إلى الجملة ، وهذه الأمور كلها راجعة إلى المحل .

وأيضاً ، فإن اعتدال المزاج يرجع إلى أمور متضادة ، فكيف تؤثر في حكم واحد ؟ وأما زوال الأسقام فإنه نفي ، فكيف يعلق به هذا الحكم ؟ وبعد ، فقد يقع في زوال الأسقام الاشتراك ، فكان يوجب(٣) الاشتراك فيه الاشتراك في القدرة على ذلك المقدور ، فليس إلا أن يقال إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه قادراً ، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة ، فثبتت القدرة بهذه الطريقة.

شبهة البغداديين

وشبهة البغداديين في ذلك ، هو أن أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح ، فيجب أن تكون صحة الفعل مستندة إلى الفعل .

وإنما وجب ما ذكروه في الواحد منا لأنه قادر بقدرة ، والقدرة محتاجة في وجودها إلى محل مبني بنية مخصوصة ، وهذه البنية إنما تثبت عند ثبات الصحة دون زوالها فلا يجب لهذه العلة أن تستند صحة الفعل إليها . ولولا ذلك وإلا كان

---

(١) على وجه ، في س
(٢) يكون أمراً ، في س
(٣) يجب ، في س

يجب إسنادها إلى كونه حيا ، فإنه ما لم يكن حياً لم(١) يصح منه الفعل ، لأن كونه قادراً يترتب عليه ، فكما أن هذا لا يجب كذلك في مثلنا(٢) .

اختلاف الأ... الدالة على القد... والمعنى واحـ...

واعلم أن الأسماء تختلف عليها ، فتسمى قوة واستطاعة وطاقة ، وإن كانت الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها ، ولهذا لا يقال إنه تعالى مطيق لاستحالة المشقة عليه .

وعلامة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى ، أنك لو أثبت ببعضها ونفيت بالبعض لتناقض الكلام .

للقادر حالـ... ـ حالة يصـ... منـها الفـ... وأخرى لا يـ...

ثم إن القادر له حالتان : حالة يصح منه إيجاد ما قدر(٣) عليه ، وحالة لا يصح ذلك ؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين ، ففي الحالة الأولى يسمى مطلقاً مخلّى ، وفي الثانية يسمى ممنوعاً .

ثم إن الممنوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع ، والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك ، ثم إنه لا يخلو ؛ إما أن يكون بطريقة القيد والحبس ، وذلك كأن يحبس أحدنا ويقيد فلا يتأتى منه المشي ، وإما أن يكون بالضد أو ما يجري مجراه(٤) . أما يكون بطريقة القيد ، فيجوز أن يحاول أحدنا تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه ، فيحدث(٥) فيه من التسكينات(٦) ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات ، فإنه يكون والحال هذه ممنوعاً من تحريكه بطريقة القيد ، وأما المنع بما يجري مجرى الضد ، فهو كأن يمتنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس ، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً ، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومخلّى .

---

(١) لا ، في س
(٢) مسألتنا ، في س
(٣) يقدر ، في س
(٤) مجرى الضد ، في س
(٥) يحدث ، في س
(٦) السكنات ، في أ

حقيقة الجواز والصحة والتوهم

ثم أنه رحمه الله، أخذ يتكلم فى حقيقة الجواز والصحة والتوهم ، لما رأى أن المجبرة يتعلقون بهذه الألفاظ ، دفعاً لإلزامنا إياهم أن يكون حال الكافر أسوأ من حال العاجز، فيقولون : إن الكافر يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم وليس كذلك العاجز ، فبيّن معانى هذه الألفاظ ، ليعلم أنه لا فرج لهم فيها .

معنى الجواز

وجملة القول فى ذلك ، أن الجواز فى الأصل إنما هو الشك ، يقال : فلان يجوز أى شاكّ .

الشك ، الصحة ، الإمكان، الوقوع موقع الصحيح ، الإباحة

ثم يستعمل بمعنى الصحة ، فيقال : يجوز منه الفعل ، أى يصح ؛ و يستعمل بمعنى الامكان نحو قولنا : المحل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود ، أى يمكن ؛ وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موقع الصحة[1] ، نحو ما يقوله الفقهاء : يجوز التوضؤ بالماء المغصوب وتجوز الصلاة فى الدار المغصوبة ، أى لا يلزم فيها الإعادة بل وقع[2] موقع الصحيح ؛ وربما يراد به الإباحة ، كما يقال : يجوز للمضطر أن يتناول الميتة ، أى يباح له ذلك .

فهذه هى الوجوه التى يستعمل فيها الجواز ، وحقيقته ما ذكرناه أولا .

ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة فى موضع أن يستعمل فى سائر المواضع حتى يصح أن يقال : يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنه يصح، لأن المجازات مما لا يقاس عليها ، ولهذا لا يقاس غير العربة من الدابة والحصيرة عليها فى جواز السؤال .

وبعد ، فإن الأصل أن كل لفظ يحتمل معنيين : يصح أحدهما على الله

---

(١) الصحيح ، ق أ

(٢) وقعت ، ق س

تعالى ولا يصح الآخر عليه ، فإنه لا يجوز لنا أن نجريه على الله تعالى ، وإن جاز له تعالى[1] أن يجريه على نفسه ، لأنه[2] قد ثبتت حكمته .

معنى الصح... نفى الاست... انتظار...

وأما الصحة : فقد تذكر ويراد بها نفى الاستحالة ، نحو ما يقال : يصح من القادر الفعل ، أى لا يستحيل ؛ وقد تذكر ويراد بها أنه مما ينتظر وقوعه ، كما يقال أنه كان يصح من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل ، أى ينتظر وقوعه منه عز وجل .

معنى التوهم الظن المخصوص (وهو ... الاعتقاد)

وأما التوهم : فالمرجع به إلى ظن مخصوص . والظن ، فهو المعنى الذى إذا وجد فى أحدنا أوجب كونه ظاناً ، والواحد منا يفصل بين كونه ظاناً وبين غيره من الصفات ، نحو كونه مريداً أو كارهاً أو ما يجرى[3] مجراهما .

اختلاف الش... أبى على وأبى...

وقد اختلف الشيخان فى ذلك ؛ فعند شيخنا أبى على أنه جنس برأسه سوى الاعتقاد وهو الصحيح ، وعند الشيخ أبى هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص .

(التوهم ... الاعتقاد. أبو... (التوهم اعـ... مخصوص. أبو...

والذى يدل على فساد مذهبه ، أنه لو كان من قبيل الاعتقاد[4] لكان لا يحسن من الله تعالى أن يتعبدنا بشىء من الظنون ، ومعلوم أنه قد تعبدنا بكثير من الظنون نحو الاجتهادات فى جهة القبلة وغير ذلك . وإنما قلنا هذا هكذا ، لأنه ما من اعتقاد يفعله الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه ، والتكليف بما هذا حاله قبيح .

عودة إلى المقص... وهو تقـ... القدرة لمقدور...

وبعد هذه الجملة نعود إلى المقصود بالباب ، وهو الكلام فى تقدم القدرة لمقدورها .

---

(١) محذوفة من أ

(٢) لأنه لما ، ق س

(٣) وما يجرى ، ق س

(٤) الاعتقادات ، ق س

عند المعتزلة القدرة متقدمة وعند المجبرة القدرة مقارنة للمقدور

وجملة ذلك ، أن من مذهبنا أن القدرة متقدمه لمقدورها ، وعند المجبرة أنها مقارنة له . ولعلهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثا لتصرفه ، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة ، قالوا : إن[1] قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له .

ونحن إذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ماذهبنا إليه ، لأنها إذا لم تكن مقارنة لمقدورها[2] لم يكن بد من أن تكون متقدمة له .

والذى يدل على فساد مذهبهم ، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها[3] لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح[4] .

وإن شئت بنيت هذه الدلالة على أصل آخر ، فتقول : إن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لها لوجب بوجودها وجود الضدين ، فيجب فى الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة ، وذلك محال .

ومتى قالوا : ومن أين أن القدرة صالحة للضدين ؟ قلنا : من حيث أنها لو لم تكن صالحة للضدين ، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .

---

(١) بأن ، فى س (٢) للمقدور ، فى س

(٣) للمقدور ، فى س

(٤) حول مشكلة التكليف بما لا يطاق اختلف علماء الإسلام ، فنهم من قال بجوازه كالأشاعرة ، ومنهم من أنكره ونفاه عن الله كالمعتزلة ، والماتريدية يميلون إلى رأى رجال الاعتزال . انظر نظم الفرائد لشيخ زاده ٣٣ . وقال الباقلانى : إن أردت بعدم الطاقة عدم القدرة على الفعل فذلك جائز ، وأن أردت بعدم الطاقة وجود ضدها من العجز فلا يجوز ذلك لأن العجز يخرج عن الشيء وضده ولا وجه لتكليف من هذا سبيله ، وعدم القدرة على الشيء لا يوجب ذلك . التمهيد للباقلانى ٢٩٤ .

فإن قيل : لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً[1] لما لا يطاق لأن فيه القدرة ، قيل له : إن ما فيه من القدرة لا يخلو ؛ إما أن تكون قدرة على الايمان ، أو على غير الايمان . فإن كانت قدرة عليه وجب حصوله لأنها موجبة عندكم ، وإن كانت قدرة على غيره فإن وجود تلك القدرة وعدمها سواء ، ويكون سبيله سبيل اللون إذا وجد فيه ، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف ، كذلك[2] هذا .

فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق ، كان فى ذلك خروج عن الاسلام وانسلاخ عن الدين ، لأن الأمة من لدن النبى صلى الله عليه إلى اليوم الذى وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى . فإن قالوا : إنما لا يجوز عليه لما اعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف ، قلنا : إن المنع من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه له ، فإن كل عاقل يعلم بكمال عقله أن تكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالمشى قبيح ، اللهم إلا إذا كان الكلام فى وجه قبحه فينازع الخصم فى ذلك ويقول : لا أسلم إنه إنما قبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق . والذى يدل على أن هذا هو الوجه فى قبحه لا غيره ، هو أنه متى علمناه على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً آخر ، ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمنا . فبان أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق .

المجبرة على فرقتين ١ ـ القدرة مقارنة وغير صالحة للضدين ٢ ـ القدرة مقارنة وصالحة للضدين

واعلم أن المجبرة على فرقتين :

فرقة تقول : إن القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين ، والكلام عليهم ما تقدم .

---

(١) لما ، فى س (٢) كذا ، فى س

الأدلة على عدم جواز مقارنة القدرة لمقدورها، سواء كانت قادرة على الضدين أو غير قادرة

وفرقة تقول : إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين ، وهذا إنما أخذوه عن ابن الراوندى ، ظناً منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق . ولا فرج لهم عن ذلك أيضا ، لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين ، يجب[1] أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معاً ، أو يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق ، وأى القولين كان فهو فاسد .

وبعد ، فإن قولهم إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين متناقض ، لأنا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين فإنما نعنى به أنه يصح من القادر أيهما شاء ، وذلك يقتضى تقدمها ، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتى ، فتناقض .

وبعد ، فلو كانت القدرة صالحة للضدين على ما ذكروه ، لكان لا يكون أحد الضدين بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص ، وليس ههنا أمر يمكن الإشارة إليه ، فيجب القول باجتماع الضدين ، وذلك محال .

فإن قال : كما لا يلزمكم على القول بأن القدرة صالحة للضدين أن يجتمع الضدان ، كذلك لا يلزمنا .

قلنا : إنكم جعلتم القدرة موجبة لمقدورها مقارنة له فيلزمكم ذلك ولا يلزمنا لأنا جعلناها متقدمة لمقدورها صالحة للضدين ، ففسد كلامكم بهذا .

فإن قالوا : إن ههنا مخصصاً وهو الاختيار . قلنا : الاختيار كالمختار فى أنه لا يمكن أن يقع إلا بقدرة ، وتلك القدرة أيضاً صالحة للضدين فتحتاج إلى

(١) ناقصة من ص

أمر آخر له ولمكانه يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يضاده ، والكلام فى ذلك كالكلام فى هذا فيتسلسل بما لا يتناهى من الاختيار ، واختيار الاختيار ، أو ينتهى إلى اختيار ضرورى ؛ وذلك يوجب كون الواحد منا فى بعض الحالات مدفوعاً إلى اختيار ضرورى ، والمعلوم أنه لا يوجد فى شىء من الحالات كونه على هذا الوصف .

وبعد ، فإن الساهى قد عدم منه الاختيار ، فيجب أن يوجد منه الضدان وقد عرف فساده .

وبعد ، فإن قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار ، فكان يجب أن يحصل أحدهما مع فقد الآخر[1] ، وهذا يؤدى إلى اجتماع الضدين فى بعض الحالات على ما ذكرناه .

وبعد . فإن الكافر إذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر عندهم كان[2] يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ، وذلك قبيح .

فإن قيل : إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح[3] منه اختيار الإيمان . قلنا : كيف يصح منه ذلك ؟ أيصح منه اختيار الإيمان مع أن فيه اختيار الكفر الموجب له[4] ، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر واختياره والقدرة الموجبة له ؟

فإن قيل بالأول ، ففى ذلك اجتماع المتضادات وذلك مما لا وجه له ،

(١) الأخرى ، فى ا
(٢) فكان ، فى ص
(٣) فيصح ، فى ا
(٤) و ، فى ص

وإن قيل بالثانى ، كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل ، وذلك محال على ما سنذكره من بعد إن شاء الله .

وهذا إنما ألزمناهم ، لأن مذهبهم أن الاختيار كالقدرة فى باب الإيجاب .

انقسام المجبرة قسمين : — ليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق — ومنهم من جوز تكليفه بما لا يطاق

ثم المجبرة لما ألزمت على القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها موجبة له أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق افترقوا فرقتين :

فمنهم من قال إن ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق .

ومنهم من جوز[١] أن يكلف الله تعالى العبد ما لا يطيقه . وقال : إنه ليس فى العقل قبحه ، وإنما المانع منه السمع . وفى هؤلاء من جوز ذلك على الله تعالى ، واستدل بقوله تعالى : « **انبئونى بأسماء هؤلاء** »[٢] قال إن الله تعالى كلفهم الإنباء مع أنهم لا يقدرون عليه ، وهو ابن أبى بشر[٣] المخذول وأصحابه .

والكلام عليهم هو أن نقول : كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشى وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب ، والدافع له مكابر جاحد للضروريات ، ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر ، وعلى هذا فإن النظام لما ناظره مجبر وانتهى[٢] بهما الكلام إلى أن قال له المجبرى : ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق ؟ سكت النظام وقال : إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأساً .

فإذاً لا كلام فى ذلك ، وإنما الكلام فى وجه قبحه .

لا كلام فى قبح التكليف لما يطاق ، وإنما الكلام فى وجه قبحه

فعندنا ، أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق ، بدليل أنا متى عرفناه

(١) يجوز ، فى أ
(٢) البقرة ٣١
(٢) فانتهى ، فى ص
(٣) يقصد أبا الحسن الأشعرى

على هذه الصفة عرفنا قبحه وإن لم نعلم[١] شيئاً آخر ، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا . وأما قوله تعالى : « **انبئونى بأسماء هؤلاء** » ، فإنما قال ذلك تعريفاً لهم بالعجز عن الإنباء لا أن ذلك تكليفاً ، وعلى هذا لو كان تكليفاً لكان تكليفاً لما لا يعلم ، وذلك مما لا يجوزه القوم وإن أجازوا تكليف ما لا يطاق .

ومن العجب أن هذا المخذول كان يستدل بالسمع على المسائل ، وعلى هذه المسألة خاصة ، مع تجويزهم[٢] سائر القبائح من الكذب وإظهار المعجز على الكذابين وغير ذلك على الله تعالى ، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون حجة إذا ثبت أنه لا يكذب ، فأما والكذب جائز عليه فكيف تقع الثقة بقوله ، وما الأمان له من أن هذا الذى يقع الاحتجاج به من[٣] الكذب الصراح ليس بالكذب[٤] ؟

ثم إن قاضى القضاة عارضه بقوله تعالى : « **لا يكلف الله نفسا الا وسعها**[٥] » وإنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستئناس ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج ؛ لأنا قد ذكرنا أن كل مسألة تقف صحة السمع عليها ، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح .

فإن قالوا : لو قبح تكليف مالا يطاق لحسن تكليف ما يطاق . قلنا : لا يمتنع أن يقبح ذلك ، وينقسم هذا كالكذب يقبح والصدق ينقسم ، وكإرادة القبيح تقبح وإرادة الحسن تنقسم . هذا هو الكلام على الأشعرية .

(١) نعرف ، فى ص
(٢) تجويز ، فى ص
(٣) من باب ، فى ص
(٤) ليس بالكذب ، ناقصة من ص
(٥) سورة البقرة ٢٨٦

يمكنه أن يفعل فى كل جزء من الثقيل الذى يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءاً آخر زئداً على ذلك ، وليس كذلك الآخر .

إذا ثبتت هذه القضية ، فالقدرة إنما تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من التماثل ، ولا تتعلق بأزيد من ذلك ؛ إذ لو تعدت فى التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد ، وذلك يوجب صحة أن يمانع أحدنا القديم جل وعز ، وأن يرتفع التفاضل بين القادرين ، وقد عرفت(١) فساده . فأما وقد اختلفت هذه الشرائط فإنه يصح أن يتعلق بأزيد من جزء واحد من المتماثل(٢) ، وعلى هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة دفعة واحدة ، على أن ما فيها من التأليف متماثل ؛ هذا فى المتماثلات .

فأما فى المختلفات ؛ فإنه لا يجب أن نعتبر ما اعتبرناه فى المتماثلات من الشرائط ، فإنه يصح أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد. ألا ترى أنه يقدر على أن يريد قدوم زيد، وعمرو، وبكر ، وخالد مع أن هذه الإرادات كلها مختلفة لتغاير متعلقاتها .

وأما فى المتضادات ؛ فإن القدرة متعلقة(٣) بها ، ولكن لا يصح من القادر الجمع بين الضدين فى محل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلا من الآخر . ولا يمكن المنع من تعلق القدرة بهما وإلا كان يجب صحة أن يتحرك أحدنا عنه وا[illegible] كان لا يمكنه التحرك يسرة ، حتى يتأتى منه أن يقطع من هذه الجهة [illegible] ولا يمكنه أن يتحرك فى تلك الجهة أصلا ، ومعلوم خلافه .

---

(١) عرف ، فى ص
(٢) فى المتماثلات ، فى ص
(٣) تعلق ، فى ص

ومتى قيل إن القدرة على الحركة(١) فى هذه الجهة غير القدرة على الحركة فى الجهة الأخرى . قلنا : فيجب أن لا يصح منه إيجاد إحدى الحركتين بدلا من الأخرى . ألا ترى أن الفعلين إذا احتاج كل واحد منهما إلى الآلة ، فإنه لا يمكنه أن يفعل بإحدى الآلتين كل واحد من الفعلين على طريقة البدل؟ كذلك فى مثالنا .

وبعد ، فلو لم تعلق القدرة بالضدين لوجب فى الواحد منا إذا قدر على الضدين أن يكون حاصلا على صفتين ضدين ، ولو ارتكبوا ذلك فى الواحد منا قيل لهم : فكان يجب فى القديم تعالى وهو قادر على الضدين أن يكون حاصلا على صفتين ضدين ، ومتى قالوا : إنما وجب ذلك فى الشاهد لأن إحدى القدرتين تضاد القدرة الثانية وليس كذلك فى القديم تعالى لأنه قادر لذاته ، قيل لهم : إن الصفتين إذا تضادتا لم يفترق الحال بين أن تكونا مستحقتين للنفس وبين أن تكونا مستحقتين لمعنى ، ألا ترى أن كونه عالماً وجاهلا لما تضادتا لم يفترق الحال بين أن يكون مستحقاً للنفس وبين أن يكون كذلك لمعنى ، حتى لم يجز فى القديم تعالى أن يكون عالماً بالشىء جاهلا به دفعة واحدة كما فى الواحد منا كذلك ههنا ، وهذا(٢) لأن تضاد الصفتين لأمر يرجع إليهما لا إلى ما يوجبهما ، كذلك ههنا .

فصل : واتصل بهذه الجملة الكلام فى البدل عن الموجود .

ووجه اتصال هذا بما قبله ، أنا لما ألزمنا المجبرة على القول بالقدرة الموجبة أن يكون تكليف الكافر كتكليف العاجز ، قالوا : إن الكافر يصح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر وكان بدله الايمان بخلاف ، العاجز

---

(١) ساقطة من ص
(٢) وهذا هو ، فى الأصل

فجوّزوا البدل عن الموجود ، وذلك لايجوز عندنا ؛ إذ لو جاز تجويز البدل عن الموجود لجاز مثله فى صفات الأجناس ، وكان يجوز فى الجوهر أن يكون سواداً(١) بشرط أن لا يكون كان جوهراً وكان بدله سواداً(٢) ، بل فى صفات القديم تعالى ،فيقال: إنه جل وعز يجوز أن يكون عاجزاً بشرط ألا يكون كان قادراً وكان بدله عاجزاً ، ويجوز أن يكون جاهلا بشرط أن لا يكون كان عالماً وكان بدله على صفة أخرى مضادة له ؛ ومن بلغ فى التجاهل إلى هذا الحد فقد ارتكب عظيما .

وأيضاً ،فلو جاز البدل عن الموجود جازالبدل عن الماضى، فيقال : أكلت الآن بدل الأكل الواقع بالأمس ، والمعلوم خلافه . ويبين هذه الجملة ،أن البدل كالشرط فى أن لا يدخل إلا فى المستقبل المنتظر ، فأما فى الواقع الموجود فلا يصح(٣) ،فكيف ما قالوه ؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالايمان مع علمه أنه لا يؤمن ، ولا يقبح منه ، فهلا جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لا يقدر عليه ، ولا يقبح منه .

والمجبرة يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه ؛ وربما يوردونه على وجه آخر، فيقولون : إن القدرة على خلاف المعلوم محال ، وأنتم فقد جوزتم التكليف به ، فكيف منعتم من أن يكلف الله تعالى الكافر وإن لم يقدر عليه ؟

والأصل فى الجواب عن الأول ، هو أن نقول : إن بين الموضعين فرقاً ،

إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن ولا يقبح ذلك من جهة الله فهلا جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لايقدر عليه ولا يقبح منه

(١) أسود ، فى س
(٢) أسود ، فى س
(٣) ساقطة من س

لأن تكليف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إنما يحسن ، لأن الله تعالى أقدره على الايمان ، وأزاح علته(١) ، وقوى دواعيه ، ومكنه من ذلك ، وفعل به كل ما يحتاج إليه فى التكليف ، ثم إنه اختار الكفر لسوء اختياره لنفسه. وليس كذلك من المعلوم من حاله أنه لايقدر على الايمان ،لأن تكليفه بالايمان تكليف بما لا يطيقه ولا يقدر عليه ولا يمكنه الانفكاك من ضده الذى هو الكفر ، ففارق أحدهما الآخر .

وأما الجواب عن الثانى ،فهو أن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، فالكافر(٢) إذا قدر على الكفر وجب أن يكون قادراً على الايمان ، ومعلوم أنه تعالى لم يعلم من حاله الضدين جميعاً ، وإنما علم أحدهما دون الآخر ، فقد إذاً قولهم إن القدرة على خلاف المعلوم مما لا يثبت .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب أن يكون القديم تعالى غير قادر على أن يقيم القيامة الآن لعلمه أنه لا يقيمها ، ومعلوم خلافه .

وعند هذا الالزام افترقوا فمنهم من ارتكب ذلك وقال : إنه تعالى لايقدر، ومنهم من لم يرتكب ،فزعم(٣) أنه قادر على ذلك .

فمن لم يرتكب ذلك ، لم يمكنه القول بأن القدرة على خلاف المعلوم محال، لأنه لا فرق فى هذه القضية بيننا وبين الله تعالى .

ومن ارتكب ذلك ، يلزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادر على خلق

(١) قوته ، فى س
(٢) والكافر ، فى س
(٣) وزعم ، فى س

البياض فى الزنجى بدلا من السواد ، والسواد فى الرومى بدلا من البياض ، وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى مخيراً فى أفعاله ، وقد علمنا خلاف ذلك.

قالوا : القدرة على خلاف المعلوم قدرة على تجهيل الله تعالى . قلنا : إن الجهل هو ما به يصير الذات جاهلا ، والذات إنما يصير جاهلا بالجهل ، والايمان ليس من الجهل فى شىء ، فكيف يصح قولهم: إن الكافر لو كان قادراً على الايمان لوجب أن يكون قادراً على تجهيل الله تعالى .

ثم يقال لهم : يلزمكم على هذا القول إذا أقدر الله الكافر على الايمان أن يكون قد أقدره على تجهيل نفسه ، وإذا أمره بالايمان ورغبه فيه ووعده بالثواب الجزيل عليه أن يكون قد أمره بتجهيل نفسه ورغبه فيه ، وذلك كفر من مرتكبه .

ويلزمهم أيضاً ، أن يكون قد بعث الله الرسل إلى الكفرة ليجهلوه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قالوا : لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح وقوعه منه لأن هذا هو الواجب فى القادر على الشىء ، ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه فى بعض الحالات ، وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلا .

قيل له : لم وجب إذا صح منه خلاف المعلوم أن يقع فى بعض الحالات ، أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتة ، بل يقيم طول عمره ؟

فإن قال : لو قدرنا[١] أن يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا يمكنكم

(١) قدر ، فى س

المنع من هذا التقدير للزم أن يصير جاهلا وأن يكون قد تغير حاله فى كونه عالماً ، لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد ، والآن فلا بد من أن يعلم وجوده ، وهذان الاعتقادان متضادان .

وجوابنا ، أن هذا التقدير محال ، فلا جرم أن[١] الجواب عنه أيضاً محال . فنقول : خطأ قول من يقول: إنه يدل على كونه جاهلا ، وخطأ قول من يقول: لا يدل على ذلك ، وهذا أولى مما يقوله مشايخنا البغداديون : أنه تعالى[٢] يعلم وجود الايمان منه ، لأن هذا والحال هذه تجويز البدل على صفات الله تعالى ، وذلك شر مما تجوزه النجارية[٣] ، فالأولى ما قلناه .

وصار الحال فى ذلك ، كالحال فيما إذا دلت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح ، ودلت الدلالة أيضاً على أن الظلم يدل على جهل فاعله ، ثم يقدر فيقال : لو وقع من جهة الله تعالى الظلم ، هل يدل على جهله وحاجته أم لا يدل ؟ فكما أنا نحيل السؤال ولا نجيبه[٤] بلا ولا بنعم ، بل نقول خطأ قول من يقول : إنه يدل على جهله وحاجته ، وخطأ قول من يقول : لا يدل ، كذلك فى مثلنا[٥] .

ويمكن أن يكون لذلك مثال فى الشاهد فيقال : لو أخبرنا صادق بأن هذا البيت لا يدخله قرشى فإنا نعلم ذلك ، فلو قال قائل : لو قدرنا أن يدخله قرشى ، أفتعلمون أنه لا يدخله قرشى أم لا تعلمون ذلك ؟ قلنا : إن هذا التقدير محال فنحيل السؤال عنه ، ولا نجيب بلا ولا بنعم ، بل نقول : خطأ من يقول : نعلم أنه لا يدخله ، وخطأ قول من يقول : لا نعلم أنه لا يدخله ، كذلك فى مسألتنا .

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من س
(٣) يجوز النجارية ، فى س
(٤) نجيبهم ، فى س
(٥) مسألتنا ، فى س

شبه المخالفين

والمخالف فى هذا الباب شبه :

من جملتها ، هو أنهم قالوا : إن الفعل كما يحتاج عند الصحة إلى أمر ، يجب أن يحتاج عند الوقوع إلى أمر . كما أن كون الجوهر متحركاً لما احتاج إليه أمر عند الصحة وهو الحيز ، وجب احتياجه عند الوجوب إلى أمر وهو الحركة.

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما ، فلا يصح .

ثم يقال لهم : لو وجب ما ذكرتموه فى الواحد منا ، لوجب مثله فى القديم تعالى ، والمعلوم أنه تعالى لا يحتاج فى إيقاع الفعل إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه فى صحة الفعل . فإن قالوا : إنه يحتاج إلى أمر زائد وهو الإرادة ، قلنا : لو كان كذلك لوجب قدم العالم ، لأنه تعالى مريد لذاته عندكم أو بإرادة قديمة ، فيلزم قدم العالم . فإن قالوا : إنه تعالى يريد فيما لم يزل أن لا يخلق العالم ، قلنا : أنْ لا يخلق نفى ، والإرادة لا تتعلق بالنفى على ما سيجىء فى موضعه إن شاء الله تعالى . وبعد لو صح تعلق الإرادة بالنفى لصح تعلقها بالإثبات ، فكان يصح أن يريد خلق العالم فيما لم يزل ، وإذا صح ، وجب قدم العالم .

ثم يقال لهم : هلا جاز فيما أثر فى الصحة أن يكون هو الذى أثر فى الوقوع وهو كونه قادراً ، فلا يحتاج إلى أمر زائد . وكيف يجوز خلافه وذلك يقدح فى كون الواحد منـــا متحيزاً فى أفعاله ، ويوجب[1] بطلان المدح والذم ، وذلك محال .

وأحد مايتعلقون به فى هذا الباب ، هو أنهم قالوا : إنا نجد تفرقة بين الحركة

(١) فوجب ، فى ص .

الاختيارية والحركة الاضطرارية ، ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقته القدرة ، بخلاف الأخرى .

وجوابنا : أن هذه الطريقة لاتستقيم على أصولكم على ماسبق القول فيه . ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه التفرقة راجعة إلى أن أحدهما قد تقدمتها القدرة بخلاف الأخرى . ولا يجوز غير هذا ، لأن فى خلافه إخراج الواحد منا عن التحيز فى الأفعال ، وإبطال استحقاق المدح والذم على مابيناه من قبل .

وبهذا نجيب إذا قالوا : إنا نجد تفرقة بين الفعل الذى يستحق عليه المدح والذم ، وبين الفعل الذى لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقته القدرة ، والآخر لم تفارقه القدرة ؛ فإنا نقول لهم : إن هذه التفرقة مع أنها لاتثبت على قولكم أن سائر الأفعال متعلقة بالقديم تعالى على سائر وجوهها وحقائقها ، يمكن أن نرجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته عليه دون الآخر ، ففسد ماذكرتموه[1].

ومما يتعلقون به ، قولهم : إن عنـــد عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجباً ، لأن الاستحالة والوجوب فى طرفى نقيض

والأصل فى الجواب ، أن نقيض الاستحالة إنما هو الصحة لا الوجوب . الا ترى أن عند عدم المحل يستحيل حلول السواد فيه ، ثم إن عند وجود المحل لايجب ، وكذلك فإن عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق ، وعند وجوده لايجب ، فإن فى الذات مالا يتعلق . وكذلك فلو قدرنا أن يكون القديم تعالى غير قادر يستحيل عليه[2] الفعل ، ثم إذا كان قادراً لايجب منه الفعل ، وكذلك فى مسألتنا .

(١) ذكروه ، فى ص

(٢) منه ، فى ص

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : لوجاز الفعـــل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ، بل كان يجوز فى حالة العجز ، ومعلوم خلافه .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، ماتريدون بقولـكم : إنه لوجاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة؟[1] فإن أردتم بأن الفعل يصح [1] بقدرة لم تكن موجودة قط، فإن ذلك لايجب ، وإن أردتم به أنه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت ، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه فلا مانع لهذا الإلزام ، وهذا ظاهر فى أفعالنا ، المباشر منها والمتولد .

أما فى المباشر ، فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود ، فلو لم تتقدمه ، بل توجد فى حالة وقوع الفعل ، فإنه لايحتاج إليها بل يستغنى عنها .

وأما فى المتولدات فأظهر ، ألا ترى أن الرامى ربما يرمى ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة ، بل عن كونه حياً .

وأما قولهم : بل كان يصح فى حالة العجز ؛ فإن أرادوا به أنه كان يصح فى العجز ولمـا تقدمته القدرة فإن ذلك مما لايجب ، وإن أرادوا به وقد تقدمته قدرة فإنا نجوزه؛ ألا ترى أن الرامى قد يرمى ويعجز قبل مصادفة السهم رميته ، فبطل كلامهم .

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها فى وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة فى أوقات[2] كثيرة ، وهذا يقتضى

---

(١) فإن أردتم أن يفعل ، فى س
(٢) بأوقات ، فى س

أن ينفك الواحد منا من الأخذ والترك ويوجب أن يكلف ويخترم ، وإن لم يستحق مدحاً ولاذماً ولا ثواباً ولا عقاباً بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً ؛ وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى فى عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا عليه ، وهـذا خرق الاجماع وترك الـكتاب ، فقد قال تعالى: « **فريق فى الجنة وفريق فى السعير** »[1]

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن لنا فى هذا الباب مذهبين :

أحدهما مذهب أبى على ، وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع ؛ ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة ، فإنهم لايجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة .

والثانى مذهب أبى هاشم ، وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة[2] من الأخذ والترك ، وهو الصحيح الذى اخترناه .

فعلى المذهب الأول لايلزم ما ذكروه ، وعلى هذا المذهب لايلزم أيضاً .

إلا أنه عند شيخنا أبى هاشم : أن لايفعل، جهة فى استحقاق الثواب والعقاب كما أن الفعل جهة لذلك؛ ألا ترى أن أحدنا لو لم يرد الوديعة مع التمكن من ذلك فإنا نعلم استحقاقه للذم وإن لم نعلم[3] شيئاً آخر ، ولو لم يطالب[4] الغريم[5] بالدين فإنا نعلم استحقاقه للمدح[6] وإن لم يفعل شيئاً آخر . يبين ذلك ويوضحه ، أنا متى نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق الذم وأن لايستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه للذم ، وإن لم نعلم شيئاً آخر ؛ ومتى لم نعلم ذلك من حاله جوزنا أن

---

(١) الشورى ٧
(٢) عن ، فى س
(٣) يفعل ، فى س
(٤) يطالبه ، فى س
(٥) غريمه ، فى س
(٦) المدح والثواب ، فى س

يستحق الذم ، وأن لا يستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه للذم معروفاً إليه أنه لم يفعل ما وجب عليه على ما نقوله ، وهكذا الكلام فى استحقاق المديح ، فبطل ما أوردوه وسقط تعلقهم .

شبهة أخرى لهم فى المسألة : وهى أنهم قالوا : الفعل كما يحتاج إلى القدرة فقد يحتاج إلى الآلة ، ثم إن الآلات يجب فيها المقارنة ، فكذلك القدرة .

وقد مر ماهو جواب هذا ، فإنا قد بينا أن الآلات تنقسم : إلى ما يجب تقدمها ، وهو كل مايكون وصلة إلى الفعل ، نحو القوس وغيرها ؛ وإلى مايجب مقارنتها ، وهو كل مايتمخض محلا ، نحو صلابة الأرض وما شاكل ذلك ؛ وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين ، وذلك كل مايكون وصلة إلى الفعل ، ويكون مع ذلك محلا ، نحو اللسان فى الكلام والسكين فى الذبح .

وبينا أن القدرة إن ردت إلى شىء فإنما يجب ردها إلى ماهو كالوصلة إلى الفعل ، فإنها إنما يحتاج إليها لإخراج الفعل(١) من العدم إلى الوجود ، فسقط كلامهم .

وأحد ما يقولونه، إن القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عند الله تعالى ، وذلك بخلاف ماعليه المسلمون ، لأن رغبات المسلمين لاتنقطع ، بل تكون ممتدة(٢) نحو البارى .

وجوابنا : إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لو لم يجز انتفاء القدرة بعد وجودها، فأما ومن المجوز انتفاؤها بأدنى تعب ، لفقد ما تحتاج فى الوجود إليه فلا .

---

(١) متجدده ، ق س
(٢) الفعل بها ، ق س

وبعد، فإذا لم يلزم على القول بتقدم اليد والرجل على البطش والمشى، انقطاع رغبة من له هاتان الآلتان عن الله تعالى ، فكذلك(١) فى القدرة .

والعجب من هؤلاء أنهم يوردون علينا مثل هذا الكلام ، ومن مذهبهم أن الطريق منسدة إلى تخليص المكلف نفسه من عقاب الأبد والفوز بالنعيم السرمدى (٢)، لأنه إذا عصب الكفر بناصيته فى الأزل وجرى العلم بذلك ، كيف يمكنه إخراج نفسه عنه ، وكيف ينفك عنه ؟ فأى رغبة تثبت إلى الله تعالى والحال هذه ؛ ولولا فرط جهلهم وقلة عقولهم(٣) ، وإلا فما وجه الميل إلى التشنيع لمثل هذا الكلام .

وأحد ما يتعلقون به ، هو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول ، ألا ترى أن صحة الفعل لما كانت دلالة على كونه قادراً وجب فيها المقارنة ، وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقدورها .

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذه الشبهة مع ركتها مبنية على(٤) أصل لايصح، وهو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول عليه،؛ وليس كذلك ، فإن المعجز دلالة على النبوة ، ثم لابد من أن يتقدمه(٥) المدلول ، إذ لو لم يتقدمه لكان فى ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادق فى دعواه . إن المعجز لابد من أن يكون عقب دعوى المدعى للنبوة ، ولا بد من أن يكون نبياً حتى يدعيه، وإلا كان كاذباً فى الدعوى .

وأما قولهم فى الفعل، فلا يصح؛ لأن الفعل إنما يدل على أن فاعله كان قادراً، فقد تقدم المدلول وتبعته الدلالة، فكيف أوجبوا فى ذلك المقارنة ؟ ثم يقال لهم:

---

(١) كذلك ، ق س
(٢) السرمد ، ق س
(٣) عقلهم ، ق س
(٤) عن ، ق س
(٥) يتقدم ، ق س

ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة فى الدلالة أن تكون واجبة فى القدرة أيضاً ؟ وهل هذا إلا فرط الجهل الذى لادواء له .

وأحد مايتعلقون به ، قولهم : إن القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لايكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه[1] إلا بأمر ومخصص؛ كما فى الجوهر، فإنه لما صح أن يكون كائنا فى هذه الجهة ، وصح أن يكون كائنا فى غيرها، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض إلا بأمر ومخصص وهو الكون، فكان يجب مثله فى مسألتنا .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا إنما كان يلزم إن لوكان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد ، فأما وتأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار ، فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر ، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادراً . ألا ترى أنه إذا قرب[2] إليه طبق وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول من ذلك بعضها[3] دون البعض، مع أن الذى له ولاجله تناول هذا ثابت فى الباقى ، ثم لايطلب لذلك أمر زائد على كونه قادراً ، كذلك فى مسألتنا ؛ وهكذا[4] فلو خُير بين دينارين وهما فى الجودة والرداءة على سواء فإنه يختار أحدهما ، ثم لا يقال : إنه لابد هنا أمر زائد على كونه قادراً ، فكذلك فى مسألتنا .

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كائنا فلا يصح ، إذ[5] الدلالة قد دلت على أن التحيز غير كاف فى اختصاصه ببعض الجهات دون البعض ؛ لأنه

---

(١) الآخر ، ف ق
(٢) قدم ، ف ق
(٣) بعضاً ، ف ص
(٤) لو ، ف ص
(٥) لأن ، ف ص

ليس بأن يختص بهذه الجهة لتحيزه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى، إذ لايفعل فى تأثيره سوى طريقة الإيجاب، وليس كذلك كونه قادراً ، فإن تأثيره فى الفعل على طريق الصحة ، ففارق أحدهما الآخر .

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : إن القدرة لو استحال الفعل بها فى الحال ، لكان لا يخلو ؛ إما أن تكون هذه الاستحالة راجعة إلى القدرة أو إلى المقدور ، وأى ذلك كان فهو ثابت فى الحالة الثانية ، فإما أن يقال : إنه يستحيل الفعل بها على كل حال ، أو يقال : بمقارنتها المقدور وصحة الفعل بها فى الحال ، على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا نعلم هذا الحكم ولا نعلله ، لأنا بأى شىء عللناه فسد ، وليس يجب فى الأحكام كلها أن تكون معللة ، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوه التعليل ، فإن قبل التعليل علل ، وإن لم يقبل لم يعلل .

ثم يقال لهم : ليس فى هذا إلا استحالة الفعل بالقدرة فى الحال ، وليس يجب إذا استحال الفعل بها فى الحال أن يستحيل أيضاً فى المستقبل ، فإنك تعلم أن الاعتماد يستحيل أن يولد فى الحال ثم يصح توليده فى الثانى ، وكذلك فالنظر[1] يستحيل[2] أن يولد العلم فى الحال ويصح منه[3] فى الثانى .

ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى يستحيل[4] أن يكون فاعلا فيما لم يزل ؟ فلا يخلو ؛ إما أن يكون[5] ذلك لأمر يرجع إلى القدرة ، أو لأمر يرجع إلى المقدور، وأى ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال ، فيجب استحالة الفعل منه فيما لا يزال ؛ فكما أنه لا بد من أن يقول إن هذا حكم لا يعلل ، وكذلك نقول نحن .

---

(١) النظر ، ف ص
(٢) مستحيل ، ف أ
(٣) ذلك ، ف أ
(٤) مستحيل ، ف أ
(٥) يكون ، ف ص

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : إن المتعلقات بالأغيار على اختلافها واختلاف أجناسها مشتركة في أنها لا تتعلق بالضدين ، والقدرة من جملة المعاني المتعلقات بالأغيار فيجب أن لا تتعلق بالضدين ، وكل من قال بأنها لا تتعلق بالضدين قال بأنها مقارنة للمقدور على ما نقوله . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا باطل بالعجز ، فإنه من المتعلقات بالأغيار ، وعندكم أنه يتعلق بالضدين ، حتى إن العجز عن الشيء عجز عن ضده ، ومن ههنا استدل بعض مشايخنا على أن القدرة صالحة للضدين متقدمة للمقدور ، فقال : قد ثبت أن العجز عن الشيء عجز عن ضده ، فيجب مثله في القدرة لأنهما ضدان ، ومن حق الضدين أن يتعلق أحدهما بما يتعلق به صاحبه ، ويكون تعلق أحدهما على العكس من تعلق الآخر . إذا ثبت هذا ، فلو كان العجز صالحاً للضدين والقدرة غير صالحة لها ، لكان لا يمتنع أن يطرأ أحدهما على الآخر فينفيه من وجه دون وجه ، وذلك محال . وإذا صح كونها صالحة للضدين ، وجب تقدمها للمقدور والإلزام وجود الضدين جميعاً .

ثم يقال لهم : وكيف أجريتم المتعلقات بالأغيار مجرى واحداً مع أن الشهوة والعلم يشتركان في التعلق ، ثم إن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بالمدركات بخلاف العلم والإرادة ، فإنهما يتعلقان بالمدركات وقد لا يتعلقان بذلك .

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : إن القدرة عون على الفعل ، فكان يجب أن تكون مقارنة له . قلنا : لا[1] نسلم أن القدرة بمجردها عون ، وإنما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل ، حتى لو يمكن غيره من قتل آدمي بأن

(١) إنا لا ، في س

يدفع إليه سكيناً ولا يريد منه قتله[1] ، وإنما دفع إليه ذلك لأن يذبح به بقرة ، فإنه متى قتل آدمياً لم نقل : إنه أعانه على قتله لما لم يرد منه قتله[2] فلا يصح ما ذكرتموه . وإذ[3] قد صح أن العون ليس هو مجرد القدرة ، لم يمكن قياس أحدهما على الآخر . وفي شبههم كثرة ، وأكثرها يرجع إلى بعض ما تقدم فاقتصرنا بها .

فصل ، في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي[4] .

واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر ، فإن الإرادة فعل من الأفعال ، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محاله ، وكونه تعالى عدلا يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة .

وقبل البيان[5] في المسألة نبين حقيقة : الارادة ، والكراهة ، والمريد ، والكاره . ثم نتكلم على[6] إثبات هذه الصفة لله عز وجل ، وفي كيفية استحقاقه لها . ثم نتكلم من بعد ، فيما يجوز أن يريده الله وما لا يجوز .

فالإرادة هو مايوجب كون الذات مريداً ، والكراهة مايوجب كونه كارهاً . والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة

(١) أن يقتله ، في س (٢) ساقطة من س

(٣) وإذا ، في س

(٤) سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع أكثر من مرة ، وأساس المشكلة أن المعتزلة ينظرون إلى الأمر من ناحية تنزيه الله عن كل قبيح ويقيسون القبائح والظلم بما نعلمه في حياتنا ومعاملاتنا ، بينما ينظر الأشاعرة إلى تعظيم الله وعدم الاقرار بأن يكون في ملكه ما لا يريد لأن ذلك انتقاص من إرادته وقدرته ، ولعل هذا يتوضح من المناقشة التي أوردها السبكي في طبقاته بين أبي إسحق الاسفرايني وبين القاضي عبد الجبار، حيث قال القاضي: سبحان الذي تنزه عن الفحشاء ، وأجاب الاسفرايني : سبحان الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء .

(٥) الكلام ، في س (٦) عن ، في أ

وبين أن يكون على غيرها من الصفات ، وأجلى الأمور مايجده الإنسا[ن]
من نفسه .

فإن قيل : قد دخلتم فيما عبتم على الكُلاّبية حيث قالت فى حد العلم : [إنه]
مايوجب كونه عالماً .

قيل له : فرق بيننا وبينهم ، فإنهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات
عالماً ، والعالم بمن له العلم ، فأحالوا بأحد المجهولين على الاخر ؛ وليس كذلك
ما ذكرنا ، فإنا فسرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً ، ثم لما سألنا عن
حقيقة المريد أحلناه إلى نفسه ، ففارق حالنا حالهم .

هذا هو حقيقة الإرادة والكراهة .

وأما المريد ، فقد قيل فى حده : هو المختص بصفة لكونه عليها يصح [منه]
الفعل على وجه دون وجه . وهذا[1] وإن كان كذلك ، إلا أن إرادة [على]
طريق التحديد لايصح ، لأن قولنا مريد أظهر منه ، ومن حق الحد أن يكون
أظهر من المحدود ، ولهذا لم يحد الموجود بشىء ، لأن كل مايذكر فى حقه
فقولنا موجود أظهر منه ؛ فيجب إذن أن لايحد المريد أصلا ، لأن أى ما[ذكر]
فى حده فقولنا مريد أظهر منه ، وهكذا الكلام فى الكاره .

وإذ قد علم ذلك فاعلم ، أن أحدنا إنما يريد مايريده لمعنى هو[2] الإرادة .

والطريق إلى إثبات الإرادة نحو الطريق إلى إثبات الأكوان على ما[مر]
فى إثبات الأعراض . وتحريرها ههنا ، هو أن الواحد منا حصل مريداً مع جواز
أن لا يحصل مريداً والحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من أمر
ومخصص[3] له ولمكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها

---

(1) هذا ، فى س
(2) وهو ، فى س
(3) ساقطة من س

أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة . والكلام فى
أنه لابد ههنا من معنى قد سلف ، وإنما الذى يجب أن نذكره[1] ههنا أن ذلك
الأمر ليس إلا الإرادة والكراهة .

الإرادة والكراهة لا يرجعان إلى الشهوة والنفار

والذى يشتبه الحال فيــه من المعانى فيقال : إن المرجع بالإرادة إنما هو
الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين ؛ والذى يقع به هذا التمييز ، هو أن أحدنا
قد يريد مالايشتهيه ككثير من الأدوية الكريهة ، ولهذا قالوا : من محن الدنيا
أن الله تعالى جعل الداء فى اللوزينج ، والشفاء فى الاهليلج ، وقد يشتهى
مالا يريده كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد فى الحر الشديد وهو صائم ؛ فصح
أنه لايمكن أن يرجع بالارادة إلى الشهوة ، وكما لايمكن ذلك فكذلك لايمكن
أن يرجع بالكراهة إلى النفار ، فإن الحىّ قد يكره مالاينفر طبعه عنه وهو
الزنا وشرب الخمر ، وقد ينفر طبعه عمالا يكرهه وهو الدواء الكريه ، فإذن
لايمكن أن يرجع بهما إلى الشهوة والنفار ولا يشتبه الحال فيما عداهما ،
فخلصتا معنيين .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أن الطريق الى معرفة هذه الصفة فى الشاهد إنما هو
الضرورة ، ولا يمكن معرفتها استدلالا لأن كل دلالة تدل عليها فمبنية على العدل
والحكمة[2] ، ولا[3] يثبت كون أحدنا عدلا حكيما ؛ ولهذا فإن النبى صلى
الله عليه وسلم لما ثبتت حكمته جاز أن يعرف مراده استدلالاً كما يجوز أن يعرف
ضرورة ، ومن ههنا قلنــا ، إن من لم يثبت كونه عدلاً حكيما ، لا يمكنه
أن يعلم كونه مريداً .

---

(1) يذكر ، فى س
(2) ساقطة من س
(3) ولم ، فى س

قولنا: انه مريد لا يعنى كونه قادراً ولا عالماً

ونحن إذا قلنا: إنه تعالى مريد، فلا نعنى به كونه قادراً ولا عالماً، لأنه قد يريد مالا يقدر عليه وقد يقدر على مالا يريده، وهكذا فى العلم وإنما مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً.

وقد خالفنا فى ذلك شيخنا أبو القاسم البلخى والنظّام، وقالا: إنا إذا قلنا: إنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة، وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره[1] فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه، فلم يثبتا معنى هذه الصفة فى القديم تعالى البتة. ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى فبأن نبين أولاً صحته عليه جل وعز، لأن إثبات الصفة تترتب على صحتها. والذى يدل على أن هذه الصفة تصح على الله تعالى، هو ماقد ثبت[2] أن المصحح لها إنما[3] هو كونه حياً، بدليل أن من كان حياً صح أن يريد، ومتى لم يكن حياً لم يصح أن يريد، فيجب أن يكون المصحح لهذه الصفة إنما هو كونه حياً.

إذا ثبت هذا والقديم تعالى حىّ، وجب[4] صحة أن يريد ويكره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المصحح لهذه الصفة فى الواحد منا كونه ذا قلب؟ لأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة، فالمصحح لها لابد أن يكون راجعاً إلى الجملة، والقلب فليس كذلك فكيف يصححها.

ومتى قيل: أليس أنه إذا كان ذا قلب صح أن يريد، ومتى لم يكن كذلك لم يصح؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب فى القلب أن يكون مصححاً لها، لأن ذلك إنما وجب من حيث أن الإرادة تفتقر فى وجودها إلى محل مبنى بنية مخصوصة نحو بنية القلب، لا لأن القلب مصحح لها.

(١) الغير، ق س
(٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من س
(٤) فوجب، ق ص

وصار ذلك كما نقول فى كونه عالماً أنه لايصح مالم يكن ذا قلب، ثم لا يقال: إن كونه ذا قلب هو المصحح له، لأن احتياجه إلى القلب هو من حيث أنه لا يكون عالماً إلا بعلم، والعلم فى وجوده يحتاج إلى محل مبنى[1] بنية مخصوصة نحو[1] بنية القلب فكيف يصح ما قالوه، وهل هذا إلا كما يقال: لما لم يصح فى الواحد منا أن يكون عالماً قادراً إلا إذا كان جسماً، وجب فى كونه جسماً أن يكون هو المصحح لهاتين الصفتين، فكما أن ذلك لايجب لأن احتياج كونه عالماً قادراً إلى كونه جسماً هو من حيث أنه[2] عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان[3] فى وجودهما إلى محل مبنى بنية مخصوصة، والمحل المبنى بنية مخصوصة لايكون إلا جسماً، لامن[4] حيث أن كونه جسماً يصحح هاتين الصفتين، كذلك فى مسألتنا.

وإذ قد صحت هذه الصفة لله تعالى، فالذى يدل على ثباتها له، هو أن فى أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، والفعل لايقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة.

بيان ذلك، أن خَلْق القديم تعالى الحياة فينا إذا جاز أن يكون نعمة وجاز أن يكون نعمة، لم يكن بد من أمر ومخصص له ولمكانه يصير نعمة، وإلا لم يكن بأحد الوجهين أحق منه بالآخر، وليس ذلك الأمر الا الإرادة.

وإن شئت فرضت الكلام فى شهوة القبيح ونفرة الحسن فقلت: إنه إذا جاز أن يكون تكليفاً وتعريضاً للمكلف إلى درجة الثواب، وجاز أن يكون إغراء على القبيح، لم يختص بأحد الوجهين دون الاخر[5] إلا لمخصص هو الإرادة.

(١) ساقطة من أ
(٢) كونه، ق س
(٣) محتاجان، ق س
(٤) لأن، ق س
(٥) الثانى، ق س

وقد فرض مشايخنا الكلام فى الأمر والخبر ، لأن الأمر[1] لايكون أمراً الا بالإرادة ، وكذلك الخبر .

وتحرير ذلك ، أن قولنا : محمد رسول الله، يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله ، ويجوز أن يكون خبراً عن المحمدين ، وإذا كان كذلك ، لم يكن بأن يكون خبراً عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره إلا بأمر ومخصص ، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة .

فإن قيل : ومن أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله يجوز[2] أن يكون خبراً عن غيره من المحمدين ؟ قلنا : لأنه لولم يجز ذلك لارتفع التجوز[3] عن الكلام وبطل ، لأن التجوز[4] هو أن[5] يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل ، فمتى لم يجز استعمال اللفظ[6] الا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلا .

فإن قيل : ولم قلتم : إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة ؟ قلنا : لأنه لا يخلو ؛ إما أن يكون راجعاً الى ذات الخبر وصفاته ، وذلك لايجوز ، وإلا كان لا يجوز أن يقع مرة فيكون خبراً ويقع[7] مرة أخرى فلا يكون كذلك ، لأن هذا هو الواجب فى الصفة التى تستحقها الذات لنفسها ولماهو[8] عليه فى نفسه كما قلناه فى السواد ؛ ألا ترى أن السواد لما استحق كونه سواداً لذاته ، لم يجز أن يوجد[9] مرة فيكون سواداً وأخرى[10] فلا يكون سواداً .

(١) الأمر والخبر ، ق ا
(٢) فيجوز ، ق ا
(٣) التجويز ، ق س
(٤) التجويز ، ق س
(٥) بأن ، ق س
(٦) اللفظة ، ق س
(٧) ساقطة من س
(٨) لما وما ق ا
(٩) يوجده ، ق س
(١٠) ومرة أخرى ، ق

وبعد ، فإن ذات الخبر وماهو[1] عليه حاله مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين ، فكان يجب أن يكون خبراً عن سائر المخبرين ، أولا يكون خبراً عن واحد منهم ؛ فأما أن يكون خبراً عن البعض دون الثانى فلا .

وبعد ، فإن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، فكان يجب فى كل حرف من هذه الحروف أن يكون خبراً ، وقد عرف خلافه .

وهذه الوجوه التى ذكرناها كما تدل على أن الخبر لايكون خبراً لذاته[2] ولا لما هو عليه فى ذاته ، فإنها تدل على أنه لايجوز أن يكون خبراً لوجوده أو لعدمه أو حدوثه ، لأن حال هذه الأوصاف مع[3] المخبر كحاله[4] مع غيره ، ولأنها ترجع إلى الآحاد والأفراد فكان يجب فى كل حرف أن يكون خبراً على مامر ، ومعلوم خلافه .

وفى العدم وجه آخر ، وهو أنه يحيل الحكم ، وما أحال الحكم لا يجوز أن[5] يكون مؤثراً[5] فيه ؛ ألا ترى أن الموت لما أحال كونه عالماً لم يجز أن يكون مؤثراً فيه ، كذلك فى مسألتنا ؛ أو يكون راجعاً إلى غيره ، ثم لايخلو إما أن يكون تأثيره على طريق الايجاب فهو المعنى ، وذلك المعنى إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، وأى ذلك كان فإنه لا يجوز أن يؤثر فيه ، لأن حاله مع بعض المخبرين كحاله مع سائرها .

وبعد ، فإن المعدوم مما لايوجب الحكم ، لأن الإيجاب إنما يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات ، وهى مشروطة فى سائر الذوات بالوجود ، أو يكون

(١) ساقطة من س
(٢) أو ، ق س
(٣) مع هذا ، ق س
(٤) وكحاله ، ق س
(٥) يؤثر ، ق س

تأثيره على طريق التصحيح فهو الفاعل ، وصفات الفاعل المتعلقة منها — فإن مالا يتعلق لا يؤثر فى الغير — محصورة معدودة كونه قادراً عالماً مريداً كارهاً مشتهياً نافراً ظاناً ، وأى ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى كون الكلام أمراً وخبراً إنما هو كونه قادراً ؟ قلنا : لأن تأثير القادر لا يتعدى طريقة الإحداث، وكون الكلام أمراً وخبراً أمر زائد على ذلك .

وبعد [١]، فإن كونه قادراً ثابت فى حال السهو ، ثم لا يصح منه الإخبار فى تلك الحال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك إنما هو كونه عالماً ؟ قيل :[٢] لأن حال كونه عالماً مع هذا الخبر كحاله مع غيره من المخبرين ، فيجب أن يكون خبراً عن سائرهم أو لا يكون خبراً عن واحد منهم ، فأما أن يكون خبراً عن [٣]واحد منهم[٣] دون ماعداه ، فلا . إلا أن هذا إنما يجب فيما يكون تأثيره على طريق الإيجاب ، فأما ما يؤثر على طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب، وكونه عالماً إنما يؤثر على طريق التصحيح ، فالأولى أن نقول : إن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه ، إذ لو أثر العلم فى المعلوم لوجب فى المعلومات كلها ، نحو القديم والجوهر والأعراض أن تكون متعلقة بعلومنا ، حتى إن[٤] زال العلم[٥] زال وإن ثبت ثبت ، وقد عرفنا فساده .

ولا شبهة فى أن كونه مشتهياً ونافراً وظاناً مما لا يؤثر فى كون الكلام أمراً وخبراً ، أو كما لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هذه الأوصاف ، وفكذلك[٦]

---

(١) ناقصة من ا
(٢) قيل له ، ف س
(٣) أحدهم ، ف س
(٤) ولذا ، ف س
(٥) ناقصة من س
(٦) وكذلك ، ف ا

لا يجوز أن يكون المؤثر فيه كونه كارهاً ، لأن الكراهة تمنع الفعل ، فضلا عن أن تكون مؤثرة فيه .

فهذا هو الكلام فى الإرادة .

وأما الكلام فى الكراهة فكمثل[١] ، لأن كل ما ذكرناه فى باب[٢] كونه مريداً يعود ههنا ؛ وكما أن الدلالة العقلية تدل ههنا[٣] على هذه الجملة التى مضت ، فالدلالة السمعية توافقها . قال الله تعالى : « **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** »[٤] وقال فى الكراهية : « **ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم** »[٥] وقال بعد عدّه المعاصى : « **كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها** » ، فهذه[٦] جملة الكلام فى ذلك .

وللمخالفين[٧] فى هذا الباب شبه نستقصى القول فيها من بعد إن شاء الله عز وجل[٨] .

ونذكر ههنا مالا[٩] بد من ذكره[٩] ونتكلم عليه . فمن جملة ما نذكره ههنا ، هو أنهم قالوا : لو كان القديم تعالى مريداً وكارهاً لوجب أن يكون مشتهياً[١٠] ونافراً ، لأن المرجع بالإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفار ، ونحن قد أجبنا عن ذلك وفصلنا بين هذه الأوصاف فلا نعيده .

وأحد ما يوردونه فى هذا الباب ، هو أنهم قالوا : لو كان الله تعالى مريداً

---

(١) فكمثله ، ف س
(٢) ساقطة من س
(٣) ساقطة من س
(٤) البقرة ١٨٥
(٥) ساقطة من ا
(٦) فهذا ، ف ا
(٧) وللمخالف ، ف س
(٨) تعالى ، ف س
(٩) ووردت العبارة على نحو آخر هو [نريد ذكره من بعد]
(١٠) أو ، ف ا

ومعلوم أنه لم يكن كذلك أبداً وإنما حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها ، لوجب أن يكون قد تغير حاله ، والتغير لا يجوز على الله تعالى ، فليس إلا أنه تعالى لا يكون مريداً أصلا . قلنا ما تريدون بالتغير ؟ فإن أردتم به[١] أنه حصل مريداً بعد أن لم يكن[٢] فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به أنه حصل[٣] غير ما كان فلم وجب ذلك ؟ فلا تجدون إلا ما يريدون سبيلا .

فصل ، فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة .

الله مريد بإرادة محدثة لا فى محل

واعلم[٤] أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل[٥] .

وقد ذهبت النجارية[٦] إلى أنه تعالى مريد لذاته ، وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى[٧] مريد بإرادة قديمة ، وذهبت الكُلّابية إلى أنه تعالى مريد بإرادة أزلية ، ونحن إذا أفسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه .

فساد قول النجارية

والذى يدل على فساد ما ذهب إليه النجار ، هو أنه تعالى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات ، لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض ، فما من مراد يصح أن يريده زيد إلا ويصح أن يريده عمرو وغيره[٨] من المريدين ، فيجب أن يكون مريداً لسائر المرادات . كما أنه تعالى لما كان عالماً لذاته ، وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، كان عالماً بجميعها ، كذلك ههنا .

---

(١) ناقصة من س (٢) يكون مريداً ، فى س
(٣) صار ، فى س (٤) اعلم ، فى س
(٥) وسبب قول المعتزلة بأن لإرادة الله محدثة موجودة لا فى محل ، ما خشوه من أن القول بإرادة قديمة لله سيؤدى إلى تجويز التغير عليه لأن الموجودات تتعلق بالإرادة ، وهى متجددة ومتغيرة ، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغير فى ذات الله .
(٦) النجار ، فى س (٧) محذوفة من س
(٨) من سائر ، فى س

فإن قيل : أو ليس[١] أنه تعالى[٢] قادر لذاته ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟

قلنا : إن بين الوضعين فرقاً ، لأن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يجوز فى مقدور زيد أن يكون مقدوراً لعمرو ، إذ لو جاز ذلك لكان يجب إذا خلص داعى أحدهما إلى الإيجاد وداعى الآخر إلى أن لا يوجد[٣] ، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة .

وليس كذلك المرادات فإنها غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض ، حتى ما من مراد إلا وكما يصح أن يريده زيد يصح أن يريده عمرو وغيره من المريدين ، فنظير المرادات المعلومات ، فإن المعلومات[٤] أيضاً غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، حتى ما من معلوم يصح[٥] أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين ، فالفرق[٦] بين المرادات والمقدورات ظاهر[٧] .

فإن قيل : إنا نرتكب ذلك ونقول : إنه تعالى مريد لسائر المرادات فما الذى يلزم عليه ؟ قلنا : يلزم عليه أشياء كثيرة ووجوهاً من الفساد لا قبل لكم بها . من جملتها ، أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا أن يرزقه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مريداً له ، وإذا كان مريداً له وجب وجوده ، سيما على مذهبهم أن ما يريده الله تعالى يجب[٨] حصوله سواء كان من فعله أو من فعل غيره وإلا اقتضى الضعف والعجز .

---

(١) أو ليس ، فى س (٢) محذوفة من س
(٣) يوجد ، فى س (٤) فإن المعلومات ، فى س
(٥) صح ، فى س (٦) والفرق ، فى س
(٧) ظاهر بين ، فى س (٨) وجب ، فى س

ومنها ، أنه كان يجب أن يوجد من[1] المرادات أكثر مما أوجد[2] لأنه تعالى يصح أن يريد أكثر ، وإذا صح أن يريده[3] وجب أن يريده ، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة .

فإن قيل : إرادة مالا يقع تمنٍّ ، وليس يجب إذا كان الله تعالى مريداً للمرادات أن يريد المتمنيات أيضاً .

قلنا : إن التمني ليس من الإرادة في شيء ، وإنما هو من أقسام الكلام ، ولهذا يعده أهل اللغة في ذلك فيقولون : الكلام أمر وخبر واستخبار وعرض وتمنٍّ .

وبعد ، فإن أحدنا قد يريد وجود الحلاوة واللون في محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر ، ولو[4] جاز أن يقال إن أحدهما تمنٍّ لجاز مثله في الآخر ، إذ لا يمكن الفصل بينهما .

ومما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لسائر المرادات ، قدم العالم ؛ لأنه تعالى إذا كان مريداً لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل ، وإذا صح أن يريده وجب أن يريده ، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة ، فيلزم قدم العالم ويقدح في حدوثه .

إلا أن الأولى أن يقال: يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه ، وقبل ذلك ، وقبله ، فيكون[5] أحسم للأشياء ، فإن حدوث العالم فيما لم يزل مستحيل ، فلا يصح وجوده[6] .

---

(١) في ، في ص — (٢) وجد ، في ص
(٣) أن يريده ، ساقطة من ص — (٤) فلو ، في ص
(٥) ليكون ، في ا — (٦) أن يريده ، في ص

ومما يلزمهم ، وجود الضدين ؛ لأن[1] الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، وإذا صح أن يكون مراداً لنا صح أن يكون مراداً لله تعالى لأنه مريد لذاته ، وإذا صح وجب ، وإذا وجب ، وجب حصول الضدين .

فإن قيل : أليس أنه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب أن يكون عالماً بوجود الضدين ، فهلا جاز أن يكون مريداً لذاته ولا يجب أن يكون مريداً للضدين .

والجواب عن ذلك ، أن بين الموضعين فرقاً ، لأن وجود الضدين في محل واحد يستحيل أن يكون معلوماً لعالم واحد ولعالمين ، وليس كذلك في الإرادة ، لأن[2] الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد[3] إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما[3] على ما مر .

فإن قيل : إرادة حدوث الشيء تتبع العلم به ، والعلم بوجود الضدين مستحيل فلا يجب أن يكون مريداً لهما .

والأصل في الجواب ، أن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، لأن إرادة الشيء تابع لصحة حدوثه ، وصحة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدين ، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من[4] حال كل واحد منهما ، وإذا صح ذلك صح أن يريدهما ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات إذا[5] صحت وجبت ، فيجب حصولهما كما ألزمنا .

ومتى قلتم : إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى عالماً بوجود الضدين

---

(١) وذلك أن ، في ص — (٢) فإن ، في ص
(٣) العبارة بين الرقمين ، ساقطة من ص — (٤) في ، في ص
(٥) متى ، في ص

وذلك محال ، قلنا: إن مذهبكم فى الإرادة يقتضى ذلك ويؤدى إليه ، فاتركوه كى لا يقتضيه فلا يلزمكم[١] .

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لذاته ، أن يكون مريداً لسائر القبائح ؛ فكان يجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك فاسد .

فإن قيل : وما تعنون بالنقص ؟ قلنا : التفرقة التى يجدها الواحد منا[٢] من نفسه إذا رجع إليها بين أن يريد القبيح وبين أن لا يريده بل يريد الواجب .

فإن قيل : إن هذا إنما يجب فى الشاهد لأن أحدنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الإرادة ، والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه .

قلنا : الصفة إذا كانت من صفات النقص لم يختلف الحال بين أن تكون مستحقة للذات وبين أن تكون مستحقة لمعنى؛ ألاترى أن كونه جاهلا لما كانت من صفات النقص ، لم يختلف الحال[٣] بين أن تكون مستحقة للذات أو مستحقة لمعنى ، كذلك ههنا .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى إذا كان مريداً لذاته يجب أن يكون مريداً للضدين مما لا يصح؛ [٤]لأنه يعلم أن وجود[٤] الضدين فى محل واحد دفعة واحدة مستحيل[٥] ، وإنما يعلم أين[٦] أحدهما دون الآخر ؛ فما المعلوم من حاله أنه يقع فهو مراد ، وما المعلوم من حاله أنه لا يقع فهو متمنّى ، والقديم تعالى إذا كان مريداً لذاته لا يجب أن يكون متمنياً .

---

(١) يلزمكم ذلك ، فى ص (٢) فى ، فى ص

(٣) الحال فيه ، فى ص (٣) العبارة بين الرقمين ، لأن العلم بوجوده فى ص

(٥) يستحيل ، فى ص (٦) ناقصة من ص

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه لا فرق بين ما المعلوم من حاله أنه يقع وبين ما المعلوم من حاله أنه لا يقع فى صحة الإرادة ، ولهذا فإن أحدنا قد يريد الضدين إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، مع أن المعلوم وقوعه من ذلك أحدهما دون الآخر ؛ وكذلك[١] فقد يريد الحلاوة والسواد فى محل واحد ، بحيث لا يفصل بين إرادتيهما ثم يقع أحدهما دون الآخر ، ففسد ماظنوه .

وبعد ، فلو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبى صلى الله عليه [٢]وعلى آله وسلم[٢] مريداً لإيمان أبى لهب ، وإنما يكون متمنياً لأنه[٣] قد علم بإخبار الله تعالى إياه أنه لا يؤمن ، وقد اتفقت الأمة على خلاف ذلك .

وبعد ، فإن التمنّى من أقسام الكلام ، والمرجع به إلى قول القائل ليت كان كذا أو ليت لم يكن كذا، وإن كان يعتبر فيه الإرادة أن يكون هو الإرادة نفسها ، كما فى الخبر لأنه مما يعتبر فيه الإرادة ثم لا يقال هو الإرادة نفسها ، كذلك فى مسألتنا .

وبعد ، فكان يجب على ماقالوه أنه لا يصل أحدنا إلى متمنّاه البتّه ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنا نقول : إرادة الله تعالى تتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذى يصح دون الوجه الذى يستحيل ، فيريد أحد الضدين أن يكون ، والآخر أن لا يكون .

---

(١) فكذلك ، فى ص (٢) العبارة بين الرقمين ، ناقصة من ا

(٣) ناقصة من ص

قيل له : الإرادة لا يصح تعلقها بالنفى ، لأنها لو تعدت فى التعلق من وجه الحدوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لوجب تعديها فى التعلق إلى سائر الوجوه كالاعتقاد ، فتعلق بالقديم والماضى والباقى ، وقد علم تعذر ذلك ؛ وأما إرادة أن لا يقوم زيد فهى متعلقة بضد القيام وهو القعود ، ولذلك لا يصح أن يريد من الميت أن لا يقوم ، لما لم يتأت منه القعود .

وبعد ، فلو كان القديم مريداً لذاته والمرادات غير مقصورة[1] ، فالواجب أن يريد كل واحد من الضدين على كل وجه يصح أن يراد عليه ، فيريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون ، فيلزم اجتماع الضدين لا محالة .

وبعد ، فليس بأن يريد أحد الضدين أن يكون والآخر أن لا يكون أولى من خلافه، فيجب أن يريد[2] كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون لأنه مريد لذاته لا بإرادة محدثة تختص أحدهما دون الآخر .

فإن قيل : يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً له يحيل كونه لضده .

وقيل له : كيف يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع كونه مريداً لذاته ؟

وبعد ، فإن ههنا أضداداً لم يرد الله تعالى شيئاً منها ؛ ألا ترى أنه لم يرد خلق فعل بحضرتنا إذ لو أراده يحصل فكنا ندركه ، ولا أراد ضده أيضاً وهو الفناء إذ لو أراده لفنيت الأجسام كلها ، لأن[3] فناء بعض الأجسام فناء لسائرها ؛ وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أراده لتحرك فكنا نعلمه متحركا ، ولا أراد تسكينه أيضاً وإلا كان يتعذر علينا تحريكه ، لأن مراد الله

(١) كذا فى الأصل ولعلها مقصودة (٢) يريد فى ، فى ص (٣) فلأن ، فى

تعالى بالوجود أولى ؛ وأيضاً فلم يرد الله تعالى زيادة شهوتنا[1] للطعام ، وإلا ازدادت فكنا نجدها من[2] أنفسنا ونتبينها ، ولا أراد ما يضادها من النفار وإلا كنا نجد أنفسنا نافرين عن الطعام[3] ؛ فكيف يصح[4] أن يقال فى كل ضدين أن الله تعالى يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً لأحدهما[5] يحيل كونه مريداً لضده .

هذا هو الكلام على[6] النجارية .

الكلام على الأشعرية

وأما الكلام على[7] الأشعرية حيث قالت: إنه تعالى مريد بإرادة قديمة فهو أن نقول :

لو كان القديم تعالى مريد بإرادة قديمة ، لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلا لله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل ؛ ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته ، وجب فى كل ما شاركه فى كونه سواداً أن يكون مثلا له ، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالماً قادراً حياً مثل القديم تعالى ، لأن الاشتراك فى القديم يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس ، وقد عرف فساده .

وبعد ، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثة ، فى أن لا تتعلق بأزيد من متعلق واحد مع طريق التفصيل ، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلا مراد واحد .

(١) شهواتنا ، فى ص
(٢) فى ، فى ص
(٣) الطعام ، فى ص
(٤) صح ، فى ص
(٥) له ، فى ص
(٦) عن ، فى ا
(٧) عن ، فى ا

لم لا يكون الله مريداً بإرادة معدومة

يحقق ذلك أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون القديم تعالى مريداً بإرادة واحدة ، أو بإرادات منحصرة ، أو بإرادات لا نهاية لها .

لا يصح أن يكون مريداً بإرادات لا نهاية لها ، لأن وجود ما لا يتناهى[١] محال .

وإذا كان مريداً بإرادة واحدة أو بإرادات منحصرة لزم أن تكون مراداته منحصرة ، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك ، وقد عرف خلافه .

وعلى[٢] الجملة ، فكل ما ألزمناه[٣] النجارية على القول بأنه تعالى مريد لذاته من اجتماع الضدين وغير ذلك من الوجوه ، فهو لازم لهؤلاء أيضاً .

فإن قيل : قد علمتم[٤] أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لذاته ولا لمعنى قديم ، فما دليلكم[٥] على أنه تعالى[٦] لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة .

قلنا : الذي يدل على ذلك هو أن العدم[٧] لا اختصاص له ببعض المرادات دون البعض ، فكان يجب أن يكون القديم تعالى مريداً لسائر المرادات لمكان ذلك المعنى المعدوم ، ومعلوم خلافه ، لأن[٨] في العدم كراهة ، كما أن فيه إرادة ، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معدومة ، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة ، وهذا يوجب أن يكون مريداً للشيء كارهاً له دفعة واحدة ، وهذا محال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون مريداً لا لذاته ولا لمعنى ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريداً لسائر المرادات ، كما في كونه مدركاً فإنه

(١) نهاية له ، في س
(٢) وعلى هذه ، في س
(٣) ألزمنا ، في س
(٤) بينتم ، في س
(٥) ساقطة من س
(٦) محذوفة من س
(٧) المعدوم ، في س
(٨) ولأن ، في أ

تعالى لما[١] استحق هذه الصفة لا لذاته ولا لمعنى لم يختص ببعض المدركات دون البعض ؛ وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لسائر المرادات عند الكلام على[٢] النجارية ، فثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفة لذاته ولا[٣] لما هو عليه في ذاته[٤] ولا لمعنى قديم ، فلم يبق إلا أن يستحقها لمعنى محدث وهو الإرادة على ما نقوله .

ثم إن تلك الإرادة لا تخلو ؛ إما أن تكون حالة في ذات القديم تعالى ، أو في غيره ، أو لا في محل .

لا يجوز أن تكون حالة في ذاته تعالى وإلا كان يجب أن يكون محلاً للحوادث ، وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثاً ، وقد ثبت قدمه .

وإذا كان حالاً في غيره ، فذلك الغير لا يخلو[٥] ؛ إما أن يكون حياً أو جماداً ، لا يجوز أن يكون حالاً في الحي وإلا كان بإيجاب الحكم له أولى ، ولا أن يكون حالاً في الجماد ، إذ لو صح حلولها في الجماد لصح حلولها في بدن الحي أيضاً ، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله في الجماد إلا ويصح حلوله في الحي ، وإن كان فيما يوجد في الحي ما لا يصح حلوله[٦] في الجماد فكان يجب صحة أن توجد الإرادة في يد[٧] الواحد منا مثلا ، حتى يجد في بعض الحالات هذه الصفة كأنها من ناحية يده ، والمعلوم خلافه فليس[٨] إلا أن الإرادة موجودة لا في محل .

(١) لم ، في س
(٢) عن ، في أ
(٣) أو لما ، في س
(٤) أو ، في س
(٥) ساقطة من س
(٦) وجوده ، في س
(٧) بدن ، في س
(٨) وليس ، في س

شبه المخالفين

والمخالف في هذا الباب شبه ؛ وشبههم نوعان : أحدهما يشترك فيه كلا الفريقين ، والآخر يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر .

شبه يشترك فيها الفريقان

فالأول، نحو قولهم: لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة ، لكان لا يخلو حال تلك الإرادة من أحد وجوه :

إما[٤] أن تكون حالّة في ذات القديم، وذلك لايجوز ، لأن الحلول إنما يصح في المتحيز ، والله تعالى ليس بمتحيز .

وإما أن تكون حالّة في الغير وقد أبطلتم ذلك .

وإما أن توجد لا في محل ، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراض لا في محل محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنا لا نقول : إن[٥] هذه الإرادة تحل في ذات القديم أو في غيره ، بل نقول : إنها توجد لا في محل ، فلم لا يجوز ذلك ؟ فإن قالوا : لأنه عرض، ووجود العرض لا في محل محال ، واعتبر ذلك بالألوان والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض ، قلنا : هذا قياس بعض الأعراض على البعض من غير علة تجمعها وذلك لا يصح ، على أن الفناء من جملة الأعراض ، ثم إنه يوجد لا في محل .

وربما قالوا : إن في الأعراض ما لا يصح وجوده إلا في محل بالاتفاق ، وإنما لا يصح ذلك فيها لكونها عرضاً ، فكل ما شاركه في ذلك وجب أن يشاركه في الحكم ، قلنا : إنا لا نسلم أن ما لا يصح وجوده إلا في محل

---

(١) فإما ، و س

(٢) من هنا نقص في نسخة س حتى صفحة ٤٢٥

من الأعراض إنما لا يصح لأنه عرض فبينوا ذلك ، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه الأعراض إنما لا يصح وجودها إلا في محل ، لأنه لو وجد شيء منها لا في محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه في ذاته ، أو إلى انقلاب غيره .

بيان هذه الجملة ، أن السواد والبياض لو وجدا لا في محل لكان لايخلو ؛ إما أن يتضادا أولا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح لأن ذلك يقدح في تضادهما أصلا ويخرجهما عما هما عليه في أنفسهما ، وإذا تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود ، فكان يجب استحالة أن يوجد لونان في العالم ، وقد عرف فساده . وهكذا الكلام في الحركة والسكون وغيرهما من الأعراض لو وجدت لا في محل .

يبين ذلك ، أنهما إذا وجدا لا في محل ، فأما أن يوجبا الحكم أولا ؛ لايجوز أن لا يوجبا الحكم لأن إيجابهما الحكم لما هما عليه في ذاتهما ، فلو وجدا على حد لايصدر عنهما الإيجاب لكان يكون قد انقلب جنسهما ، وإذا أوجبا مع أنهما وجدا لا في محل لكان لم يكونا بأن يوجبا الحكم لهذا المحل ، أولى من أن يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص ، فكان يجب أن يوجبا كون الجواهر كلها متحركة ساكنة في وجهة واحدة ، وذلك يوجب انقلابهما عما هما عليه في أنفسهما ، لأن الجوهرين لأمر يرجع إليهما لا يصح وجودهما في جهة واحدة ؛ فبان بهذه الجملة صحة ما ادعيناه ، من أن هذه الأعراض إذا لم توجد إلا في محل ، فإنما لايصح ذلك فيها ، لأنها إذا وجدت لافي محل أدى إما إلى انقلابها عما هي عليه في ذاتها ، أو إلى انقلاب غيرها ؛ وليس كذلك الإرادة ، فإن الذي يقتضيه ماهي عليه في ذاتها هو أن توجب الحكم للحي ،

وتضاد ضدها عليه ، وهى مع أنها موجودة لافى محل ، توجب الحكم لله تعالى وتضاد ضدها عليه ، ولا تنقلب عما هى عليه فى ذاتها .

وأحد مايتعلقون به ، قولهم : إن الله تعــالى لوكان مريداً بإرادة محدثة موجودة لافى محل ، لـكان لاتختص تلك الإرادة بالله تعالى ، وحالهـا مع الله تعالى كحالها معنا ؛ فإما أن توجب الحـكم لتناوله جميعاً أو لاتوجب الحكم لأحد أصلا ، فأما أن توجب لأحدهما دون الآخر فلا .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الإرادة علة ، ومن حق العـلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممـكناً ، وطريقة الحلول فينا ممـكنة ، فمتى لم تحلنا انقطع اختصاصها بنـا ، وإذا انقطع اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى ، سيما إذا كان وجودها على حد وجود القديم ، وإلا خرجت عن كونها علة موجبـة واختصت به دوننا وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فيها كالحال فى جنس من الأجناس المقدورات ؛ إذا ثبت كونه مقدوراً ، وثبت أنه غير مقدور لنا فإنه والحال هذه لابد من أن يكون مقدوراً لله تعالى ، وإلا خرج عن كونه مقدوراً ، كذلك فى مسألتنا .

وشبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهى أنهم قالوا: لوكان اختصاص الإرادة بالقديم من حيث أن وجودها على حد وجود القديم لوجب فى الفناء أن يختص به ؛ لأن وجوده على حد وجود القديم تعالى فيجب أن ينفيه تعالى الله عن ذلك كما ينفى الجواهر .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الفناء إنما ينفى الجواهر لا لأن وجوده على حد وجود الجواهر بل لأنه ضد له ، وهـذا [illegible]

ثابت فى القديم إذ القديم لا يضاد الفناء فلا يجب أن ينفيه وإن كان وجوده على حد وجوده ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى السواد والحلاوة إذا وجدا فى محل واحد وطرأ عليهما بياض ، فكما أنه لا يجب فى البياض أن ينفيهما جميعاً وإن كان وجوده على حد وجودهما لـما لم يكن ضداً لها وإنما يجب أن ينفى ما يضاده وهو السواد ، كذلك ههنا .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهى أنهم قالوا : لو كان القديم تعالى مريداً بإرادة محدثة ، لـكان لا بد لتلك الإرادة من محدث وفاعل ، فلا يخلو إما أن يكون فاعلها الواحد منا ، وذلك إما أن يفعله فى نفسه أو فى غيره ، وإذا فعله فى نفسه ، فبأن توجب الحـكم له أولى ، وإذا فعله فى غيره لم يصح ، لأن تعدية الفعل عن محل القدرة لا يمكن إلا بالاعتماد ، والاعتماد لا حظ له فى توليد الإرادة ؛ وإما أن يكون فاعلها القديم تعالى ، وذلك يوجب أن يكون مريداً لتلك الإرادة ، والـكلام فى تلك الإرادة كالـكلام فى هذه فيتسلسل .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الإرادة جنس الفعل وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة ، فيصح من الله تعالى أن يريد ما يريد ، وإن لم يرد إرادته . يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة ، وإنما تقع تبعاً ؛ ألا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة ، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته ، فـكذلك الحال فى غير الأكل ، فـكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليه ما لا يتناهى .

على أن فى البغداديين من أصحابنا من أحال الإرادة ، وزعم أنها كالقديم

والماضي في أنها لا يصح إرادتها ، ونحن وإن صححنا إرادة الإرادة فلم نوجبه ، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب .

ثم يقال لهم : أليس أحدنا إذا اكتسب فلا بد من أن يريد الاكتساب بإرادة أخرى مكتسبة وإلا لزم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة ، فهلا جاز مثله في مسألتنا ، أن يقال : إن الله تعالى يريد ما يريده بإرادة محدثة ، ثم لا يريد تلك الإرادة بإرادة أخرى حتى لا ينقطع .

ومتى قالوا : انتهى ذلك في الواحد منا إلى إرادة ضرورية ، قلنا لهم : فكان يجب أن يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطراً إلى الإرادة وغير مختار فيها ، وأن يجد ذلك الاضطرار من نفسه ، ومعلوم خلافه .

ومما يتعلقون به ، قولهم : لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها ، فيجب أن يكون قد تغير

وجوابنا ، ما تريدون بالتغير ؟ فإن أردتم به أنه حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به أنه صار غير ما كان فليس يجب إذا حصل الذات على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن يتغير ؛ ألا ترى أنه تعالى لم يكن فاعلا فيما لم يزل ، ثم حصل فاعلا بعد أن لم يكن ، ولم يجب أن يكون قد تغير ، كذلك في مسألتنا .

فأما قولهم في المحل إذا ابيض بعد أن كان أسود : إنه قد تغير ، فذلك على اعتقادهم أنه صار غير ما كان ، والأسامي تتبع اعتقاداتهم .

به لا يتعلق فيها الفريقان

فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين .

وأما ما يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر ، فقولهم : إنه تعالى لم يكن ساهياً

ولا غافلا فيما لم يزل ، فيجب أن يكون مريداً ؛ وهذه طريقة ابن أبي بشر الأشعري ، فإنه أبداً يستدل بانتفاء الصفة على ثبوت ضدها ، وبإثباتها على انتفاء ضدها . غير أن تلك الطريقة لا تتأتى ههنا ، لأن ضد السهو والغفلة إنما هو العلم والإرادة .

فإن قال : لم لا يجوز أن تكون مضادتهما للإرادة ولا يضادان العلم ؟ قلنا : لأن الإرادة تخالف العلم ، والشيء لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين .

وعلى أن الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبات ضدها إنما يوجب أن لو لم يجز خلو الذات عن الصفتين جميعاً ، فأما والذات إذا صح خلوها عنهما جميعاً فلا ، وفي مسألتنا يصح خلو القديم تعالى وغيره من الأحياء عن هاتين الصفتين ؛ ألا ترى أنه تعالى غير ساه ولا غافل عن ذاته ، ثم لا يجب أن يكون مريداً لها ، وكذلك فغير غافل عن الماضي والباقي ولا يصح أن يكون مريداً لها ، وهكذا فإن المسلمين غير ساهين ولا غافلين عن مضي اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع ، ثم أنهم غير مريدين لذلك ، فسد ما قالوه .

وقريب من هذا ، قولهم : أنه تعالى لم يكن كارهاً فيما لم يزل ، فيجب أن يكون مريداً ، وقد أجبنا عن هذا ، وبينا أن الاستدلال بانتفاء الصفة على بيان ضدها أو بيانها على انتفاء ضدها ، مما لا يصح إلا إذا استحال خلو الذات عن الصفتين جميعاً ، وبينا أن أحدنا مع كونه عالماً بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها ، فلا نطول الكلام بها .

فصل ، فيما يريده الله تعالى وما لا يريده من فعل نفسه ومن فعل غيره(١).

---

(١) فصل المعتزلة بين ما يريده الله وما يريده العبد ، وقالوا بعدم جواز كون المقدور مقدوراً لقدرتين في آن واحد .

وقبل الشروع ، نذكر مقدمة تكون توطئة للباب فنقول :

إن العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض ، وكان ذلك الفعل مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ، فإنه لابد من أن يريده إذا لم يكن هناك منع ، ولابد من استكمال هذه الشرائط ؛ لأنه لو لم يكن عالماً بما يفعله ، لصح أن يقع الفعل ولا يريده .

ولابد أن يكون له فيه غرض ، ويكون مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ، لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة ؛ ألا ترى أن الجلاّد مع علمه بأن عند الضرب ينتفض الثوب(١) قد يجلد وينتفض الثوب(٢) ثم لا يريده لما كان نفض الثوب غير مقصود بنفسه وإنما هو تبع للجلد ؛ وكذلك فإن القصّاد قد لايريد الألم مع علمه أن القصد قلما ينفك من ألم لما لم يكن مقصوداً والمقصود غيره ، كذلك فى مسألتنا .

ولابد من ارتفاع الموانع، لأنه لو منع والحال ماذكرناه من الإرادة ،لكان يصح منه الفعل ولا إرادة ؛ ألا ترى أن من قدم إليه طعام وبه الحاجة إليه ثم منع من إرادته ، فإنه يأكله لامحاله ، فأما عند اجتماع هذه الشرائط فإنه لابد اذا فعل من أن يريد . اذا ثبتت هذه الجملة عدنا الى المسألة .

اعلم أن القديم تعالى لابد من أن يكون مريداً لسائر مايفعله سوى الإرادة والكراهة ، لاجتماع هذه الشرائط التى اعتبرناها فيه . وإنما لم يجب ذلك فيهما لان هذه الشرائط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة من ارادتهما ، فإن مايصح حدوثه يصح أن يراد ويكره ، والإرادة والكراهة مما يصح حدوثهما .

(١) و (٢) ووردت ، التراب

أفعال ا

وأما أفعال العباد فعلى ضربين : أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك ، وما هذا سبيله فإنه تعالى لايريده ولا يكرهه .

وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين : أحدهما قبيح والآخر حسن(١) فما كان قبيحاً فإنه لايريده البتة بل يكرهه ويسخطه .

وما كان حسناً فهو على ضربين : أحدهما له صفة زائدة على حسنه ، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه .

وهذا الثانى إنما هو المباح ، والله تعالى لايجوز أن يكون مريداً له على مانبينه من بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الأول ، وهو مايكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه ، وكل ذلك مما يريده الله تعالى ، بدليل أن غاية مايعلم به مراد الغير إنما هو الأمر ، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر ، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعد عليه بالعقاب العظيم ، فيجب أن يكون تعالى مريداً له على مانقوله .

وبعد ، فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها ، لأن المطيع هو من فعل ما أراده المطاع ، بدليل قوله تعالى : «**ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع**»(٢) أى لايفعل ماأراده ؛ ويدلك على

(١) فى الأصل ، حسناً
(٢) غافر ١٨

ذلك أيضاً قول سُويد بن أبي كاهل[1] :

رب من أنضجت غيظاً صدره   قد تمنى لى موتاً لم يطع

أى لم يفعل له ما أراده .

وكذلك قد روى ، أن النبيّ صلى الله عليه وسلم ضرب بعقبه الأرض بين يدى عمه العباس فنبع الماء ، فقال له عمه العباس : ياابن أخ إن ربك ليطيعك ، فقال له النبيّ صلى الله عليه : وأنت ياعم ، لو أطعت الله لأطاعك .

فإن قيل : هلا كان المطيع هو من فعل ما أمر به الغير ؟ قلنا : إن الأمر إذا تجرد عن الإرادة لم يتميز عن النهى أو ما فى معناه من التهديد ، فكان يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ما شاؤوا لقوله تعالى : « **اعملوا ماشئتم** »[2]. وكان يجب أن يكون إبليس مطيعاً لله تعالى بأن يستفزز من استطاع ، وبأن يجلب على المكلفين بخيله ورجله لقوله : «**واستفزز من استطعت**[3] » الآية ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعاً له وإن لم يصدر من جهته أمر ، بأن يكون السيد ساكتاً بل أخرس ؛ والذى يوضح هذه الجملة ماقدمناه من قوله تعالى : « **ماللظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** »[4] استعمل الطاعه حيث لايتصور الأمر ، وكذلك فقول سُويد يدل على ماذكرناه .

وأما المناجاة ، فإنه تعالى لايريدها ولا يكرهها لا فى الدنيا ولا فى الآخرة

---

(١) هو سويد بن أبي كاهل بن حارثة بن حسل ، انظر طبقات فحول الشعراء ص١٢٨ وهو من قصيدة مطلعها :

بسطت رابعة الحبل لنا   فمددنا الحبل منها فاتسع

(٢) فصلت ٤٠   (٣) الإسراء ٦٤   (٤) غافر ١٨

عند شيخنا أبي على لأنه لا فائدة فى ذلك ، وحمل قوله تعالى لأهل الجنة «**كلوا واشربوا هنيئا**»[1] على الإباحة ولم يجعله أمراً .

وأما عند أبى هاشم فإنه تعالى يريدها فى دار الآخرة ؛ قال : لأنه يتضمن هناك فائدة ما يتضمن فى دار الدنيا ، وهو أن أهل الآخرة إذا عرفوا أن الله تعالى يريد تلك المباحات منهم كان ذلك أهنى لهم وأطيب لهم ، فصار سبيلهم سبيل الضيف إذا علم من حال المضيف أنه يريد معه تناول ماقدمه إليه ، فكما أن ذلك يزيد فى لذته كذلك فى مسألتنا ، وأجرى قوله عز وجل : « **كلوا واشربوا هنيئا**» على ظاهره وقال : إنه أمر على الحقيقة .

وهذه الجملة كلها عارضة فى الكلام ، إذ المقصود بيان أنه تعالى لايريد القبائح ولا يشاؤها ، بل يكرهها ويسخطها ؛ الذى يدل على ذلك أن غاية مابه يعرف كراهة الغير إنما هو النهى ، وقد صدر من جهة الله تعالى النهى وما هو أكبر النهى . لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، كل ذلك منه أدلة على أنه تعالى لايريد هذه القبائح بل يكرهها .

آيات فى هذا

وقد استدل رحمه الله بعد هذه الجملة ، بآيات من القرآن فى هذا الباب تنبيهاً على أن كتاب الله المحكم يوافق ماذكرناه من القول بالتوحيد والعدل .

وما الله ... ظلماً للعباد

فمن جملتها ، قوله تعالى: « **وما الله يريد ظلما للعباد** » ووجه الاستدلال به ، هو أن قوله ظلماً نكرة ، والنكرة فى النفى تعم ، فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى لايريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم ، فصار ذلك بمنزلة قول القائل : ما رأيت رجلا ، فكما أن ظاهره يقتضى أنه لم ير أحداً ممن يقع عليه اسم الرجل ، كذلك فى مسألتنا .

---

(١) الطور ١٩   (٢) غافر ٣١

فإن قيل : أكثر مافى هذا أنه تعالى لايريد أن يظلم العباد ، فمن أين أنه لايريدأن يتظالموا ، قلنا : من حيث أن الآية عامة فى سائر ما يقع عليه اسم الظلم، فيجب القضاء بأنه لا يريد شيئاً منه .

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

وما يدل على أنه تعالى مريد للطاعات من الواجبات والنوافل قوله تعالى : « **وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون** » (1) وهذه اللام لام الغرض والإرادة ، فكأنه قال : ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة .

والله لا يحب الفساد

وقوله تعالى : «**والله لايحب الفساد**»(2) يدل على أنه لا يريدالفساد ولايحبه سواء كان من جهته أومن جهة غيره ، وسواء كان متعدياً أو غيره .

وأيضاً ، لو أراد هذه المعاصى والقبائح والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم ، لأنهم فعلوا ما أراده الله تعالى .

متى قالوا : إن الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاصى فلذلك لم يكونوا مطيعين له ، قلنا : قد أجبنا عنه فلا يلزمنا الإعادة .

واعلم أن الظلم كما يقع على الضرر الذى يتعدى فقد يقع على مالا يتعدى ، وعلى هذا حمل قوله تعالى : « **ان الشرك لظلم عظيم** » وقوله تعالى : « **قالا ربنا ظلمنا انفسنا** » (3) وقال « **ولكن انفسهم يظلمون** » (4) إلى غير ذلك .

وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعد على الشرائط المذكورة ، فالآية متناولة للقسمين المتعدى وغير المتعدى .

وأحد ما يدل عليه من جهة السمع ، قوله تعالى بعد عده الفواحش والمعاصى

(1) الذاريات ٥٦
(2) البقرة ٢٠٥
(3) الأعراف ٢٣
(4) آل عمران ١١٧

كل ذ
سيئه
مكروه

«**كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها** »(1) بيّن أن المعاصى كلها مكروهة عنده ، ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها ، ولايكون كارها لها إلا وهو غير مريد لها ، إذلو كان مريداً لها مع الكراهة لكان حاصلا على صفتين ضدين وذلك مستحيل .

وأحد مايدل على أنه تعالى لايريد القبائح ، هو أنه تعالى لوكان مريدا للقبيح لوجب أن يكون فاعلا لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه .

فإن قيل : إن هذا ينبنى على أنه تعالى مريد بإرادة يفعلها ونحن لانسلم ذلك ، قلنا : إنا قد بينا أنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لافى محل وتكلمنا عليه ، فلا نعيده .

فإن قيل : ومن أين أن إرادة القبيح قبيحة ؟ قلنا ، هذا معلوم على الجملة بالاضطرار ، لأنا لانشك فى أن الأمر بالقبيح قبيح ، فيجب فى كل ما يؤثر فيه ويوجبه أن يكون بمثابته فى القبح ، والذى يؤثر فى كون الكلام أمراً وخبراً ليس إلا الإرادة .

فإن قيل : يلزم على هذا أن تكون القدرة على القبيح قبيحة ، لأنها تؤثر فى ذلك . قلنا : إن بينهما فرقاً ، فإن القدرة مصححة ، وتأثيرها على طريق التصحيح ، خلاف الارادة .

فإن قيل : هلا انقسمت إرادة القبيح إلى ما يكون قبيحاً وإلى ما يكون حسناً كما تنقسم إرادة الحسن إلى ما يكون حسناً وإلى ما يكون قبيحاً ؟

(1) الإسراء ٣٨

قلنا : إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح ؛ بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها وإن لم يعلم أمر آخر ، ومتى لم يعرف كونها على هذه الصفة جُوز[١] أن تكون حسنة وجوز أن تكون قبيحة ، فلم يجز انقسامها إلى قبيح وحسن ؛ وليس كذلك إرادة الحسن ، فإنها لا تحسن لكونها إرادة للحسن ، فلم تمتنع تلك القسمة التى ذكرناها . ولهذا فإن المستحق للعقوبة ، لو أراد من الله تعالى أن يعاقبه فإن إرادته قبيحة والعقوبة حسنة .

فإن قيل : لو وجب فى الإرادة المتعلقة بالقبيح أن تكون قبيحة كلها لوجب فى الإرادة المتعلقة فى الحسن أن تكون حسنة كلها ، لأنهما طرف نقيض .

قلنا : غير ممتنع فى فعل من الأفعال إذا كان قبيحاً كله أن لا يكون فيه حسناً كله ، فإن الكذب قبيح كله ، ثم ليس يجب فى الصدق أن يكون حسناً كله ، فإنك تعلم أن من الصدق المتضمن لدلالة على نبى قد توارى عن عدوه يكون قبيحاً ، وكذلك فإن تكليف ما لا يطاق قبيح كله ، ولا يجب فى تكليف ما يطاق أن يكون حسناً كله .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصى ، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص وذلك لا يجوز على الله تعالى ، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى .

فإن قيل : ولم قلتم إذا كان مريداً للمعاصى وجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص ؟

(١) وورد ، يجوز

قلنا : الدليل على ذلك الشاهد فإن أحدنا متى كان كذلك ، كان حاصلاً على صفة من صفات النقص ، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح ، فيجب مثله فى الله تعالى .

فإن قيل : إنما وجب ذلك فى الواحد منا لأنه مريد بإرادة محدثة يستحق فعلها الذم إذا تعلقت بالقبيح ، والقديم تعالى مريد لذاته ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟

قلنا : إن هذا لا يصح ، لأن الصفة إذا كانت من صفات النقص فلا يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس وبين أن تكون مستحقة للمعنى ؛ ألا ترى أن كونه جاهلاً لما كانت من صفات النقص ، لم يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس ، وبين أن تكون صادرة عن علة فى أنه فى كلا الحالين يقتضى النقص .

فإن قيل : إن الله تعالى إنما يريد القبائح والمعاصى أن تكون متناقضة فاسدة ، لا أنه يريدها على الحد الذى يريدها . قلنا : وأى مانع من أن يريدها على هذا الحد أيضاً وهو مريد لذاته أو بإرادة قديمة ، والإرادات غير مقصورة إلى بعض المريدين دون بعض ؛ على أن الإرادة لا تتعلق بقبح القبيح وفساد الفاسد ، ولهذا لا يختلف الحال فى القبح وفساده بالإرادة وعدمها .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصى ، هو أنه نهى عن ذلك ، فلو كان مريدا لها لم يجز ذلك ؛ ألا ترى أن العاقل فى الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزىء به ، وإذا لم يجز ذلك فيما بيننا فلأن لا يجوز على الله تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين أولى وأحق .

وأيضاً، فلو كان مريداً لها مع أنه نهى عنها لكان يجب أن يكون حاصلا على صفتين ضدين، إذ النهي لا يصير نهياً إلا بالكراهة، وذلك محال.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختاراً لها، لأن الاختيار والإرادة واحد.

ومتى قيل: إن الاختيار إنما يستعمل في الإرادة المتعلقة بفعل نفسه فكيف يصح هذا الكلام؟ قلنا: أليس من مذهبكم أن هذه المعاصي كلها من فعل الله تعالى، فجوزوا ما ألزمناكم.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان مريداً لها لوجب أن يكون محباً لها وراضيا بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أو رضيت، وبين أن يقول أردت؛ حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعد متناقضاً. فهذا جملة الكلام في ذلك.

شبه المخالفين

والقوم يتعلقون في هذا الباب بشبه.

ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس

من جملتها، قوله تعالى: «**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس**»(1) ووجه تعلقهم به هو أنهم يقولون: إن هذه اللام لام الغرض ولها نظائر كثيرة في اللغة فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما استوجبوا به العقوبة، وفي ذلك ما تريدون.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن أول ما في هذا أنه لا يمكنكم الاستدلال بالسمع، لأن صحة السمع تنبني على كونه تعالى عدلا حكيما، وأنتم لا تقولون بذلك

(1) الأعراف ١٧٩

بل سددتم على أنفسكم طريقة العلم بإثبات الصانع على ما مر فكيف يمكنكم الاحتجاج به؟ ثم نقول: قولكم أن هذه اللام لام الغرض لا يصح، لأن لام الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وعلى هذا لا يقال: دخلت بغداد للسماء والأرض كما يقال دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم؛ وجهنم اسم جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟

ومتى قالوا: الغرض به المعاقبة بجهنم كان ذلك عدولا عن الظاهر، وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بالتأويل أولى منا فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول: إن هذه اللام لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة، قال الله تعالى: «**فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا**»(1)، ومعلوم أنهم لم يلتقطوه لهذا الوجه بل التقطوه ليكون لهم قرة عين على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: «**وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه**»(2) وقوله: «**ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك**»(3) وعاقبتهم يضلون عن سبيلك وقوله: «**إنما نملي لهم ليزدادوا إثما**»(4) أي وعاقبتهم أن يزدادوا إثما قال الشاعر:

له ملك ينادي كل يوم ... لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر:

وللموت تغذوا الوالدات سخالها ... كما لخراب الدهر تبنى المساكن

وقال آخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها ... ودورنا لخراب الدهر نبنيها

(1) القصص ٨ (2) القصص ٩
(3) يونس ٨٨ (4) آل عمران ١٧٨

ويقال فى المثل :

رب ساع لقاعد ، آكل غـــير حامد

يوضح هذه الجملة، أن الآية وردت مورد الذم ، ولا يستحق أحدنا الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة ، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق دلالة العقل ، ولا يناقض قوله تعالى « **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** » .

وأحد ما يولعون بإيراده فى هذا الباب ، قولهم : لو وقع فى العالم ما لا يريده الله تعالى . أو لم يقع ما أراده ، لدل على عجزه وضعفه ، كما فى الشاهد ، فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع ، أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه ، كذلك يجب مثله فى الغائب .

والأصل فى الجواب عن ذلك من طريق العلم ، هو أن نقول: ما يريده الله تعالى لا يخلو؛ إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره ، فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه ، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه وإن كان ما يريده من فعل غيره ؛ فإما أن يريده على طريق الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذى يوصله إلى الحمل والإكراه ، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقصه ، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة ، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه ،

وأما الجواب على ما ذكروه فى المُلك فقد دخل فيما تقدم ، لأنه إما أن يريد ما يريده منهم على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار ، فإن أراده على سبيل

الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه ونقصه وأنه غير قادر على السبب الذى يلجئهم إلى ذلك الفعل ، فأما إذا أراده على طريق الاختيار ، كأن يريد منهم أن يعبدوا الله تعالى ويطيعوه ليسعدوا بذلك ويفوزوا بالثواب الجزيل ثم لا يقع ، لا يدل على عجزه وضعفه إذ لا يعود إليه نفع ولا ضرر .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أن النبى صلى الله عليه إذا أراد من أبى لهب الإيمان على طريق الاختيار لكى لا يستحق من الله تعالى العقوبة ، ثم إنه لشقاوته وسوء اختياره إذا لم يختر ذلك ، لم يدل على عجز الرسول عليه السلام؛ وكذلك فإن المسلمين إذا أرادوا من النصارى واليهود أن يتركوا المضى إلى الكنائس والبيع وأن يدخلوا فى الإسلام على طريق الاختيار ، فإذا لم يتركوا ذلك لم يدل على عجز المسلمين وضعفهم ، وإنما يدل على عجزهم أن لو رجع إليهم بنفع أو ضر ، فأما إذا خلا عن هذين فلا .

ثم يقال لهم : أليس الله تعالى أمر عباده بالطاعة ثم لم يقع ، لم يدل على ضعفه وعجزه ، مع أن الملك فى الشاهد لو أمر جنده بأمر من الأمور ثم لم يقع ، لكان ذلك أدخل فى عجزه وضعفه من أن لو أراد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع، فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب فى هذا الباب .

فإن قالوا : فرق بين الموضعين ، لأن أحدنا لا يأمر إلا مع الإرادة فلهذا دل على عجزه وضعفه ، وليس كذلك القديم تعالى فإنه قد يأمر بما لا يريده ، فلا يجب ما ذكرتموه، قلنا لهم : هذا لا يصح لأن الله تعالى لا يأمر بما لا يريده .

وبعد ، فلو كان كذلك لكان يجب إذا أمر الملك بأمر من الأمور من دون إرادة ثم لا يقع بأن لا يلتفت إليه أن لا يدل على عجزه ونقصه ، والمعلوم خلافه ؛ على أنا قد بينا أن الأمر لا يصدر أمراً إلا بالإرادة ، وأن هذه القضية لا تختلف شاهداً وغائباً ، ففسد ما قالوه .

ثم إنا نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة فى الإرادة لوجبت[1] أيضاً فى المحبة والرضى ، فكان يجب فى الملك إذا أحب فعلا من الأفعال من الرعية ثم لا يقع دل على عجزه ونقصه ، ومعلوم خلافه ؛ إلا أن هذا مما يلتزمه الأشعرى فلا معنى لإلزامه إياه ، وإنما يجب أن نلزمه النجارية ، فإنهم يرومون الفرق بين الارادة والمحبة والرضى ولا يتأتى ذلك لهم ، فقد بينا فيما تقدم أن هذه الإرادة والمحبة والرضى كلها من باب واحد ، ودللنا عليه بما لا طائل فى إعادته .

فإن قالوا : كيف يصح قولكم إن الارادة والمحبة والرضى من باب واحد مع أن القائل يقول: أحب جاريتى ولا يقول أريدها ولا أرضاها ، فلو كان معنى هذه الألفاظ واحداً لكان يجب جواز استعمال بعضها مكان البعض ، كما فى القعود والجلوس وغير ذلك .

قلنا لاشك فى أنها متفقة فى المعنى حقيقة ، ولايمتنع فى اللفظين المتفقين فى المعنى أن تستعمل أحدهما مجازاً حيث لاتستعمل الأخرى ، وعلى هذا فإن الغائط والمكان المطمئن كان فى الأصل واحداً ، ثم استعمل أحدهما فى الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر ، كذلك فى مسألتنا .

فهذه جملة مايقال فى هذه الشبه من طريق العلم .

فأما إذا سلكنا معهم طريقة الجدل ، فالأصل فيه أن نقول : ومن أين يجب إذا لم يقع ما أراده الله تعالى أن يدل على عجزه ؟ فإن قالوا : لأن فى الشاهد إذا لم يقع ما أراده الملك من جنده دل على عجزه ، وكذلك فى الغائب ، قلنا : وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب ؟ فلايجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجبت فى الشاهد لأن الملك يتقوى بما يريده من جنده ويعود نفعه وضره إليه ، وليس كذلك القديم

(1) وجب ، فى الأصل .

تعالى ، فإن المنافع والمضار مستحيلة عليه ؛ يوضح ذلك ، أن الملك لو أراد من جنده مالا يتقوى به ، كأن يريد منهم أن يصلوا بالليل ويصوموا بالنهار ليستفيدوا بذلك ويستحقوا به عند الله المنزلة ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعفه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

ومما يتعلقون به ، قولهم: أجمعت الأمة على أن قولهم : ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، وهذا يدل على أن كل ما وقع فى العالم من الكفر والمعاصى فبمشيئة الله تعالى وفى ذلك ما نريده .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأنا نخالف فيه ، وإنما هو من إطلاقات المجبرة ؛ على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة ، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته ، وأنه لايفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه ، فكيف يصح هذا الإجماع .

ثم يقال لهم : إن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة ، فمتى لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فلابد من أن يصار إلى التأويل كما فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة لايزيد عليهما وإذا اشتغلوا بالتأويل ، فليسوا به أولى منا ، فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع ، فنقول :

إن مرادهم بذلك ماشاء الله من فعل نفسه كان ، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن ، ولا يجوز غير هذا ، لأن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى وبيان امتداحه ، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذى قلناه .

يوضح ذلك ، أنه لا يمتنع ضعف المريد وقوة من أريد منه الفعل ، فكيف يدل وقوع ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى ؟

ثم يقال لهم : أليس الأمة قد اتفقت على قولهم لامرد لأمر الله ثم لا يقدح فى ذلك إصرار الكفرة على الكفر وإقدام الفسقة على الفسق ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟

فإن قالوا : إنما لا يقدح ذلك فى الإجماع ، لأن المراد بذلك لامرد لما يريده الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره ، قلنا : فارضوا منا بمثل هذا الجواب .

ثم نعارضهم بقول الأمة : أستغفر الله من جميع ما كره الله ، فنقول : لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان الاستغفار واقعاً عما يريده الله تعالى ، وكان يجب أن يصح قولهم فيه : أستغفر الله من جميع ماأراده الله بدل قولهم من جميع ما كره الله ، وقد عرف خلافه .

وأحد مايتعلقون به فى هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب أن يكون مريداً لها ، لأن العالم بما يفعله لابد من أن يريده ، كما فى الشاهد ، فإن الواحد منا إذا كان فاعلا للقبيح عالماً به كان مريداً له ، وكذلك القديم تعالى .

قلنا وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

ثم نقول لهم : أليس الواحد منا يفعل الإرادة والكراهة ثم لا يجب أن يكون مريداً لهما وإن علمهما ، فهلا جاز مثله فى القديم تعالى ؟ على أن هذه الشبهة مبنية على أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها ، ودون تصحيح ذلك خرط القتاد .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، قالوا : إن القديم تعالى إذا كان عالماً بما فى العالم من الكفر والمعصية ثم لا يمنع من ذلك مع أن له المنع منه ، دل على أنه مريد له ؛ والذى يدل عليه الشاهد ، فإن الملك إذا علم من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لا يمنعهم من ذلك مع أن له المنع منه ، دل على أنه مريد لذلك الأمر، كذلك فى مسألتنا .

وجوابنا ، أن هـذا باطل بالامام والمسلمين إذا علموا بمضى اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع ، لأنهم مع علمهم بذلك إذا لم يمنعوا لم يدل على أنهم أرادوا مواظبتهم على ذلك .

فإن قالوا : إنا قد احترزنا من ذلك بقولنا وله المنع ، وليس للإمام أن يمنع الذمى من المضى إلى البيعة ، فلا يلزم . قلنا : هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل ، لولا هذا وإلا كان لا يعجز أحد من المبطلين عن دفع ما ألزم ، ففسد ما ظنوه بهذا الجنس من الاحترازات .

وبعد ، فإنا نعرض الكلام فى الحربى فيسقط هذا الاعتراض .

ثم يقال لهم : إنا لا نسلم أن للقديم تعالى أن يمنع الكفار عن الكفر مع أنه يريد تبقية التكليف عليهم ؛ لأن فى ذلك رفع التكليف أصلا وإبطال استحقاق المدح والذم ، فكيف يصح ما قالوه .

ومما يحتجون به فى هذا الباب ، قولهم إن الله تعالى لو كان مريداً للطاعات، لوجب إذا حلف الواحد منا ليأتين بعض الطاعات ، وعلقه بمشيئة الله تعالى كأن يقول : والله لأصومن غداً إن شاء الله تعالى، أن يحنث إن لم يأت بتلك الطاعة، وقد أجمعت الأمة على خلافه ، فدل على أنه تعالى إنما يريد الواقعات كفراً كان أو إيماناً لا الطاعات على ما تقولونه .

والأصل فى الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو على ، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط ، وإنما يورد لقطع الكلام عن النفاذ ، وليعلم أنه شاك متردد فى ذلك غير قاطع عليه كما يقتضيه العرف ، وإذا كان كذلك لم يجب أن يحنث ؛ وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو هاشم .

فأما شيخنا أبو عبد الله البصرى ، فقد أجاب بجواب آخر ، فقال : إن هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط ، فإن غرض القائل بذلك: أفعل إن وفق الله تعالى لذلك وسهل إليه سبيلى ، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوفق إليه ، لانه لم يكن له فى المعلوم لطف يختار عنده الملطوف فيه لامحالة ، ولهذا لايحنث.

إلا أن ما ذكره شيخنا أبو على أسلم وأصح .

وأبو على لما ذكر فى الجواب ماحكيناه ، قيل له : فلو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون الحال؟ قال : إنه كان يحنث ، فقيل له : خرقت الإجماع ، فقال: لا ، لأن الإجماع لم ينته إلى ما انتهينا إليه ، فلو انتهوا إلى هذا الموضع لما أجابوا إلا بمثل ما أجبت .

وبعد ، فإن دعوى الإجماع فى ذلك غير ممكن ، لأن عامة الزيدية على خلافه ، حتى أنهم نصوا فى كتبهم على أن رجلا لو قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله ، فإنه ينظر ، فإن كان ممسكا لها بالمعروف لم يقع الطلاق ، لأن الإمساك على هذا الوجه مباح ، والله تعالى لا يريد المباح ؛ وإن لم يكن ممسكاً بالمعروف وقع الطلاق ، وهكذا قالوا فى العتق ؛ فقد نصوا على أن السيد إذا قال لعبده أنت حر إن شاء الله ، ينظر فإن كان العبد خيرا عفيفاً صالحاً بحيث يتقرب إلى الله تعالى بإعتاقه وتخليته لعبادة ربه عتق ، وإن لم يكن كذلك لم يعتق ؛ ففسد قولهم من سائر الوجوه .

وأحد مايوردونه فى هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار ، ولن يكون ذلك كذلك إلا وهو مريد لما لا تتم المجاهدة إلا به ، وهو الكفر .

والاصل فى الجواب عن ذلك ، قلتم : إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا بد أن يكون مريدا للكفر الذى لا تتم المجاهدة إلا به ، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا يجب أن يكون مريدا منهم الزنا ولا يجب أن يكون مريدا لما لا يتم الاغتسال والتوبة إلا به وهو الزنا، كذلك فى مسألتنا؛ وأيضاً فإن الحال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحد على الزانى والسارق وشارب الخمر ، فلا يجب أن يكون مريدا للزنا والسرقة وشرب الخمر الذى لا تجب إقامة هذه الحدود إلا عندها ، كذلك فى مسألتنا ؛ فصح لك فساد ما يعتمدونه فى هذا الباب .

ومما يتعلقون به فى هذا الباب، قولهم : لو لم يكن القديم تعالى مريداً للمعاصى وكان كارهاً لها ، لكان يصح أن يقال : إن هذه المعاصى وقعت شاءها القديم أم أباها رضيها أم سخطها ، ومن ارتكب هذا فليس يلتبس كفره على أحد .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الإباء يذكر ويراد به كراهة الشىء مع المنع منه ، كما يقال فلان أبى الظلم ، أى يمنعه ، فقد يذكر ويراد الكراهة فقط ؛ إذا ثبت هذا ، فقولهم: إن هذه المعاصى وقعت شاءها الله أم أباها لا يخلو؛ إن أردتم به أن هذه المعاصى وقعت مع كراهة القديم تعالى فهذا ليس بمستبعد وليس بكفر ، وإن أردتم به أنها وقعت وهو غير قادر على المنع من ذلك فإن ذلك ليس يجب ، فإنه تعالى قادر على أن يمنع منها ، وإنما لم يفعل ذلك لكى

لا يرتفع التكليف ولكي لا يبطل استحقاق الثواب والعقاب ، فسد كلامهم ، وبطلت شبهاتهم .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهو أنهم قالوا : أو ليس أن إبليس يريد موت الأنبياء ويقبح منه والقديم تعالى يريده ولا يقبح ذلك منه ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا : أن يريد القديم تعالى هذه المعاصى ولا يكون حاله فى النقص كحالنا إذا أردناها .

والأصل فى الجواب عن ذلك أن بين الموضعين فرقاً ، لأنه تعالى إنما يريد إماتتهم لينقلهم من دار الفناء إلى دار البقاء ، ومن دار الإهانة إلى دار الكرامة ولما علم فى ذلك من الصلاح واللطف ، وليس كذلك إبليس ، فإنه لا يريد هذا الذى يريده على الحد الذى ذكرناه ، فسد ما ظننتموه ؟ وإنما يريده على وجه يقتضى ضعف الإسلام والمسلمين .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أخبر أن فلاناً يقتل ظلماً فلابد من أن يريد قتله ظلماً ، وإلا كان مريداً لأن يكون كاذباً تعالى عن ذلك وفى ذلك ما تريده . قيل له : ليس يجب فى أن أخبر عن أمر من الأمور أن يكون مريداً وقوع ما أخبر به لا محالة ، فمعلوم أن أحدنا قد يخبر عن أن بعض أعزته يموت أو يموت هو ، وإن كان كارهاً لذلك أشد الكراهة ، وقولهم إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر عن وقوعه كان قد أراد كونه كاذباً مما لا أصل له ، بل إنما يكون قد أراد كونه كاذباً فى ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلمه أنه لا يقع ، فحينئذ يكون قد أراد تكذيب نفسه ، لأن الكذب خبر مخبره لا على ما هو به ، فأما إذا أخبر عن وقوع ما يعلمه أنه يقع غير أنه غير مريد وقوعه ، فإنه لا يكون مريداً لأن يكون كاذباً ، ولهذا يصح أن يكره كونه كاذباً مع إرادته للاخبار عما علم

وقوعه ، ولو كان الأمر على ما ظننتم لكان فى هذه الحالة حاصلا على صفتين ضدين .

يزيد ذلك وضوحاً أن النبى صلى الله عليه أخبر أن حسيناً يقتل ولم يرد أن يقتل حسين ، وكره أشد الكراهة حتى روى أنه بكى ولم يرد كونه كاذباً ، فكيف يصح قولكم أنه إن لم يرد قتله أراد كونه كاذباً .

الاستدلال قولهم بالقر

وقد تعلقوا بآيات من كتاب الله تعالى فيها ذكر المشيئة ، نحو قوله تعالى : **« ولو شاء الله ما اقتتلوا »**[١] وقوله **« ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »**[٢] وقوله **« وما تشاؤون إلا أن يشاء الله »**[٣] وأشباه ذلك .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلا ، فنقول : إن إثبات محدث فى الغائب ينبنى على إثبات محدث فى الشاهد ، وأنتم لا تثبتون فى الشاهد محدثاً ، فكيف أثبتم فى الغائب محدثاً حتى استدللتم بكلامه واحتججتم به ؟

وأيضاً فإن صحة السمع تنبنى على كون القديم تعالى عدلا حكيما لا يكذب ولا يظلم ، وأنتم قد جوزتم على الله ما هو أظهر[٤] وأعظم ، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ؟ ولأنا لم نعرف هذه المسألة ، لا يمكننا أن نعرف صحة السمع ، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر .

ووجه آخر فى منعهم عن الاستدلال بهذه الآيات ، أنها لا توافق مذهبهم فى هذا الباب . لأن فى الآية الأولى أن فى الواقعات ما لا يريده الله تعالى ، ألا ترى إلى قوله : « **ولو شاء الله ما اقتتلوا** » وهذا ينبىء عما ذكرناه ، وذلك يقدح فيما أصلوه من أنه تعالى مريد لذاته .

(١) البقرة ٢٥٣
(٢) الأنعام ١١١
(٣) الإنسان ٣٠
(٤) ووردت . أظهر إلا أنها صححت .

وكذلك فى الآية الثانية لفظ : أنّ ، وأنّ إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال ، وذلك يوجب أن لايكون كان القديم تعالى مريداًفيا لم يزل ، فلابد من تأويل ، فنتأولها على وجه يوافق دلالة العقل ، ونقول : إن المراد بالمشيئة المذكورة فى هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه ، ولها نظائر فى كتاب الله عزوجل، قوله تعالى: « **ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين** »[1] وقال أيضاً : « **ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** »[2] مبيناً[3] على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلهم إلى اختيارهم ، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة ، وإن أساؤوا الاختيار استحقوا الإهانة ، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاورأساً .

الاستدلال بالقرآن على عكس قولهم

ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما فى كتاب الله تعالى ممايدل على فسادمذهبهم فى هذا الباب ، وهوقوله : « **سيقول الذين اشركوا لوشاء الله** »[4] وحسبك هى دلالة فى هذا الباب . قال تعالى حاكياً عنهم: « **سيقول الذين اشركوا لو شاء الله مااشركنا ولا آباؤنا ولاحرمنا من شىء كذلك كذب الذين من قبلهم** »[5] الآية .حكى الله تعالى صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ، ثم كذبهم بقوله : كذلك كذب الذين من قبلهم ، وقال بعده « **حتى ذاقوا باسنا** » والبأس هو العذاب . فبين استحقاقهم من جهة الله تعالى بهذه المقالة ، وقال بعد ذلك : « **هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان يتبعون إلا الظن** » منبهاً بذلك أنهم على الضلالة . ثم قال : « **ان يتبعون إلا الظن** » بين فى ذلك أنهم سلكوا فى ذلك طريقة التقليد والظن ، وختم الآية بقوله : « **ان انتم الا تخرصون** » مقرعاً لهم ودالا

(١) الشعراء ٤ (٢) التوبة ٩٩ (٣) وردت منبهاً .
(٤) الأنعام ١٤٨ (٥)

على كذبهم لأن الخرص إنما هو الكذب ، قال تعالى : « **قتل الخراصون** »[1] أى لعن الكذابون فهذه الآية على ما ترى تدل على فساد هذه المقالة من هذه الوجوه كلها .

وما يهذى به أبى بشر الأشعرى وغيره ، من أن القديم تعالى إنما ذم هذه المقالة لأنها وردت منهم على طريق الهزء فمعدول عن الظاهر ، لأن فى الظاهر مايمنع من ذلك ، لأنه لا يكذب المستهزىء ، ولا يقال له هل عندك من علم فيما تقوله ؟ ولا يقال له إن أنت إلا متبع الظن .

أطفال المشركين لا يعذبون بذنوب آبائهم

فصل فى أنه تعالى لايجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم[2] .

وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم ، غير أنه رحمه الله أفرده بالذكر لأن بعض المجبرة قد خالفت فى ذلك وتعلقت بشبه ركيكة سنذكرها من بعد إن شاء الله تعالى وبه الثقة .

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر حقيقة التعذيب .

اعلم أن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير ، والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والإهانة ؛ إذا ثبت هذا ، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة ، ولأنه قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه .

(١) الذاريات ١٠
(٢) يبرر القاضى الباقلانى ذلك بقوله « إن ذلك عدل من فعله جائز حسن فى حكمته ، ويجب كونه ما نفلا ومن الله عدل ، وأن ذلك قبح منا وصار جوراً من فعلنا لأجل نهى مالك الأعيان والأشياء لنا عن فعله ، فلولا تقبيحه لذلك ونهيه عنها لما قبح منا » انظر التمهيد الباقلانى ص ٣٤١ .

وقد استدل رحمه الله بالسمع على هذه المسألة تنبيهاً على أن الدلالة السمعية من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه فى ذلك .

فما يدل على ماذكرناه من كتاب الله ، قوله تعالى : « **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** »(1) ومعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل ، فيجب أن لا يعذبهم الله تعالى على ماقوله ، وقوله : « **كل نفس بما كسبت رهينة** » والطفل لم يكتسب إثماً حتى يعذب .

ومن السنة ، ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: « رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ » فبيّن أن القلم مرفوع عنه ، ولن يكون كذلك إلا ولا يحسن تعذيبه ؛ فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم ، وأنه تعالى لا يختاره .

فإن قيل : إن ذلك وإن كان صورته صورة الظلم ، فإنه لا يقبح من الله تعالى ، قلنا : الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان ، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب وللمالك أن يفعل فى ملكه ما شاء ، بخلاف الواحد منا .

قيل له : إنا كما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً ونعلم أنه إنما قبح لكونه ظلماً ، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكا أو لم يكن مالكا .

وبعد ، فإنا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء ، فإن أحدنا لو أنفق عمره فى بناء دار ، وزخرفها وزينها وبذل الجهد فى تزويقها وتحسينها ثم أخذ فى هدمها ، فإنه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكن منه ،

(1) الاسراء ١٥

وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها ، فإنه يمنع من إحراقها وإشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك ، بل يصفع دونه .

فإن قيل : إن أحدنا إنما يمنع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه ليس بمالك حقيقة ، قلنا : المالك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة ، وهذه حال الواحد منا ، فكيف يمنع من كونه مالكاً ؟

فإن قيل : إن هذه الامور إنما تقبح من الواحد منا لأجل النهى وهو غير ثابت فى الله تعالى . قيل له : إنا قد ذكرنا أن النهى لا تأثير له فى قبح شىء من الأشياء ، لولا ذلك وإلا كان يجب فيمن لا يعرف النهى ولا الناهى أن لا يعرف قبح هذه المقبحات من الظلم وغيره ، ومعلوم أن هؤلاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع إنكارهم للأوامر والآمر والناهى ، ومتى قالوا : إنهم لا يعرفون قبح الظلم على الحقيقة وإنما يعتقدونه ، قلنا : هذا محال ، ولو أمكن أن يقال ذلك ههنا ، لأمكن أن يقال مثله فى التفرقة بين السواد والبياض ، فيقال : إنهم لا يعرفون ذلك وإنما يعتقدونه ، وقد عرف خلافه ؛ ووجه الجمع بينهما، هو لأن سكون النفس فى أحدهما ، كسكون النفس فى الآخر ، فهذه جملة الكلام فى ذلك .

والمخالف فى هذا الباب شبه :

شبه

من جملتها ، قولهم : إن الكفار أذنبوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم .

قلنا : إن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم ، والله يتعالى عن أن يفعل الظلم وقد نزه نفسه عن ذلك بقوله : « **ولا تزر وازرة وزر أخرى** »(1) وقال : « **ولا يظلم ربك أحدا** »(2) .

(1) الأنعام ١٦٤ (2) الكهف ٤٩

وبعد ، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يعذبوا فى الدنيا بذنوب آبائهم ، وقد علم خلافه .

وربما يوردون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون : إن الولد كالجزء من الوالد ، فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده . قيل له : إن هذا خلف من الكلام وخطل من القول ، إذ لا شبهة فى كونهما حيين متغايرين ، ولا يألم أحدهما بألم الآخر ولا يلتذ هو به ، ولو أمكن هذا فى دار الآخرة لأمكن مثله فى دار الدنيا ، فكان يجب أن يجلد الولد بتصرف والده ، وأن تقطع يده بسرقته ، ومعلوم خلافه .

ومما يتعلقون به ، قولهم : إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آبائهم ، لأن الكافر إذا رأى قرة عينه يعذب بين أطباق النيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه ، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه. وجوابنا ، أنه وإن كان على ماذكرته إلا أنه لا يخرج من أن يتضمن تعذيب من لا ذنب له ، وتعذيب من لا ذنب له قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر .

وبعد ، فلو جاز ذلك فى الآخرة للعلة التى ذكرتموها لجاز فى دار الدنيا مثله ، فكان يجب إذا زنا أبوه أن يرجم هو ، وإذا سرق أن تقطع يده ، وإذا قذف أن يجلد ، وقد عرف خلاف ذلك .

وأحد ما يقولونه ، أنه تعالى إذا علم من حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا يحسن تعذيبهم . وجوابنا ، أن هذا ثابت فى أطفال المسلمين فيجب أن يحسن تعذيبهم ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإذا جوزتم أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين لأنه علم من

حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا ، فهلا جوزتم أن يخلق الله تعالى كثيراً من الأحياء فى نار جهنم ويعذبهم فيها ويحسن ذلك منه ، لأنه علم من أحوالهم(١) أنهم إذا خلقوا وكلفوا كفروا ، وقد عرفنا فساده ؛ وبعد فكان يجب أن تقام عليهم هذه الحدود على وجه العقوبة ، لأن المعلوم من حالهم أنهم لو بلغوا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا والسرقة ، ومعلوم خلافه .

ومن بله المجبرة من قال : إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأتمرون ويعصون الله تعالى ، فيستوجبون العقوبة بذلك . وجوابنا ، لم خصصتم هذا بأولاد الكفرة ، وهلا قلتم ذلك فى غيرهم من الأطفال ؟ على أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف ، والدلالة قد دلت على خلافه .

الاسـ
بالأخبار

وربما يتعلقون بالأخبار فيقولون : أليس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لما سألته خديجة عن أطفال لها كانوا فى الجاهلية : « لو شئت لأسمعتك فى النار »(٢) وجوابنا أن هذا الخبر من أخبار الآحاد ، ومسألتنا طريقها العلم .

وبعد ، فلو صح هذا الخبر فالمراد بالأطفال : البالغون ، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ ، قال الشاعر :

عرضت بعامر والخيل تردى ... بأطفال الحروب مشمرات

وأحد ما يتعلقون به فى هذا الباب ، أن حكم أطفال المشركين حكم آبائهم فى الاسم والحكم ، فيجب أن يكون حكمهم حكم آبائهم فى التعذيب .

---

(١) ووردت ، حالتهم

(٢) أى صياحهم وبكاءهم ؛ انظر فى النهاية فى غريب الأثر لابن الأثير ، باب الضاد مع العين

وجوابنا ، أنا لا نسلم أن حكمهم حكم آبائهم فى الاسم ، لأن المعلوم الذى لا يشكل أن ابن يومين لا يسمى مشركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً ، وأما فى الحكم فإنهم لا يذمون على كفر آبائهم ، ولا تؤخذ منهم الجزية ، وغير ذلك من الأحكام ، وأما المنع من المناكحة والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين ، فلكى يكون تمييزاً بينهم وبين أطفال المسلمين لا غير .

قالوا : كيف يصح هذا ، ومعلوم أن حكمهم حكم آبائهم فى السبى والقتل ؟
قلنا : أما السبى فليس هو على طريق العقوبة ، وإنما يكون على طريق الابتلاء والامتحان من جهة الله تعالى ، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً عظيمة موفية على ذلك ، وصار الحال فيه كالحال فى الآلام النازلة بالأطفال وغير الأطفال ، وأما القتل فلا نسلمه فإن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل أولاد الكفرة والنساء والبهائم ، ومتى تستروا بأولادهم فإنما يجوز قتلهم لأن ذلك ليس بعقوبة لهم وإنما هو تشديد على الكفرة ، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً توفى عليها .

فإن قيل : أليس قد روى عن النبى صلى الله عليه « كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه »[١] قلنا : هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تعلق لكم بهذا الخبر ، ففيه أن كل مولود يولد على الفطرة ، ومن مذهبكم أن بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون على الكفر ، فكيف يصح قولكم ذلك ؟ وأيضاً ، فيه أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، ومن مذهبكم أنه تعالى المتولى كل ذلك ، وأنه على الحقيقة يهوده ويمجسه وينصره . ثم نقول : إن المراد بالخبر أن أبويه يلقنانه

(١) انظر ابن الأثير ، النهاية فى غريب الأثر ، باب الفاء مع الطاء .

اليهودية والنصرانية والتمجس لا أنه يصير ذلك ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

فصل فى الآلام :

اعلم ، أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس .

واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحة كلها ، والملاذ حسنة كلها ، فأثبتوا لذلك فاعلين ، لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلا لها جميعاً ، وهم الثنوية .

واعتقد آخرون أن الآلام لا تحسن إلا مستحقة وقصروا حسنها على هذا الوجه ، ثم لما رأوا وصول هذه الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها تحزبوا :

فقال بعضهم : إنهم كانوا فى قالب آخر فعصوا الله تعالى فيه فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات ، وهم أصحاب التناسخ ؛ فنفوا أن يكون الحىّ والحساس هذه الجملة المشار إليها وأثبتوا غيرها .

وآخرون استصغروا هذه المقالة من أهل التناسخ ، فدفعوا المحسوسات ، وقالوا : إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئا من هذه الآلام البتة ، وهم البكرية وينسبون إلى ابن أخت عبد الواحد .

واعتقد الجبرية أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها ، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظلما أو اعتباراً ، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن ؛ واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك ، وللمالك أن يفعل فى ملكه ما يشاء[١] . ونحن نمهد قبل الشروع فى المسألة أصلا يمكن

(١) انظر الباقلانى فى التمهيد ٣٤٢

تخريج كلام هؤلاء المخالفين عليــه ، فنقول :

إن الآلام كغيرها من الأفعال فى أنها تقبح مرة وتحسن أخرى، فإذا حسن فإنما يحسن لوجه ، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أى فاعل كان ، وهكذا فى القبيح ؛ وجملة ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه ، واستحقاق، أو الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، فإن ظن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافاً لما يحكى عن شيخنا أبى هاشم ، لأن من آلم غيره لظن الاستحقاق ، لا يأمن أن يكون مقدماً على ظلم قبيح ، والإقدام على مالا يأمن كونه قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع ، فلا يمكن إنكار ماقلناه من أن فى الآلام مايقبح وفيها مايحسن ، لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره ، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجرى مجراه .

إذا ثبت ذلك ، فالذى يوضح أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، هو أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب ، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع ، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والفصد ، وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر، ويستحسن منه ذم من أساء إليه ، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق ؛ فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التى ذكرناها حسن لا محالة ، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحاً . ولسنا نجعل الوجه فى حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال ، بل إن حصل ذلك فهو الوجه فى حسنه ، وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجهاً فى حسنه ؛ والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكلف المشاق وتحمل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة ، وكذلك فقد

يحسن منه الفصد ، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر عنه ؛ فإذن إنما يحسن منه ذلك للظن .

وإذا تقررت هذه الجملة ، فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها ، وإن كنا قد أبطلنا مقالتهم هــذه فى موضع آخر وأوردنا عليهم المسائل التى أوردها الشيوخ عليهم ، فلا طائل فى تطويل الكلام .

وبطل أيضاً قول أهل التناسخ ، القائلين بتنقل الأرواح فى الهياكل ؛ فقد بينا أن الألم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق .

وبطل أيضاً قول البكرية .

وفسد أيضاً قول المجبرة ، حيث قالت : إن الاعتبار فى حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن ، لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التى ذكرناها ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه ، فلا يختلف الحال فى ذلك بحسب اختلاف الفاعلين .

ونعود بعد هــذه الجملة فنقول : إنما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو ؛ إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف ، فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون فى مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه ، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ، ليخرج بالأول عن كونه ظلماً ، وبالثانى عن كونه عبثاً ؛ فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً : العوض والاعتبار ، إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط ، أو لغيره ، أو له ولغيره جميعاً ، وإن استبعد قاضى القضاة أن يكون اعتباراً لغيره ، ولا يكون اعتباراً له مع أنه أخص به . وهــذا وجه له ولمكانه يحسن من الله تعالى الإيلام ، وقد يحسن

لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما نقوله فى العقاب ؛ فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا ، حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر ، لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم ، فالإيلام والحال هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه .

إلا أن هذه الطريقة يمكن سلوكها فى النفع ، فيقال : إنه تعالى قادر على إيصال هذا القدر من النفع إليه فلا معنى للإيلام لكى يوصله إليه ، ومتى قلنا : إن مع النفع اعتباراً كان له أن يحسن بمثله ، فالاولى أن نقول : إن ذلك الضرر إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله ، وإن كان مفسدة فلا سبيل إلى فعله لقبحه ، فكيف يحسن من الله تعالى الإيلام لئلا يفعل قبيحاً .

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى .

فأما إذا كان الضرر المدفوع من جهة غير الله تعالى فلا يخلو ؛ إما أن يكون من جهة المكلف أو من جهة غير المكلف ؛ فإن كان من جهة المكلف فلا يخلو إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، وإن كان مفسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهى والوعيد ، فأما أن يؤلمه ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا ، وهكذا إذا كان من جهة غير المكلف ، فإنه إما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه ، لا أن يؤلمنا لمكانه ، فصح أنه تعالى لا يصح أن يفعل الإيلام لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنفع والاستحقاق على ما تقدم .

إذا ثبت هذا ، فقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقاً لا يخلو ؛

إما أن يريد به أنه لا يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره ، وذلك فقد أبطلناه بما تقدم ، فلقد ذكرنا أنه يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق ، وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقاً ، فالكلام عليه هو أن نقول : لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب ألا يحسن من الله تعالى إيلام من لا يستحق الإيلام ، ومعلوم أن الأنبياء مع أنهم لا يستحقون ذلك ربما تصيبهم الآلام العظيمة .

فإن قالوا : ما أنكرتم أنهم يستحقون الألم لكبائر ارتكبوها قبل البعثة ؟ قلنا : إن الأنبياء لا تجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها .

وأيضاً ، فلو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المريض أن يبرأ ، لأن التوبة تزيل العقاب وتسقطه ، ومعلوم خلافه .

ومما يوضح لك فساد أصحاب النقل القائلين بأن هذه الأرواح تنتقل بهذه الهياكل وأن الإنسان متى عصى الله تعالى فى قالب نقله إلى قالب آخر وعذبه فيه ، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجرى عليه من الأمور العظيمة ، نحو المصيبة بالوالدين ، والمصادرة بالرغائب والأموال النفيسة ، ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو فى ذلك القالب ، لأن ما ذكرناه من كمال العقل ، والمعلوم أن أحداً من الناس لا يتذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو فى هذا القالب ، ففسد ما قالوه .

ومتى قالوا : إن تخلل زوال العقل يمنع من ذلك فليس الأمر على ما ظنوه ، فإن قاضى بلدة أو رئيس محلة لو جُنّ مدة من الزمان ، ثم أفاق وثاب إلى عقله ورجع إليه لبه ، لتذكر أنه كان قاضى تلك البلدة أو رئيس تلك المحلة ، وهذا

هو الجواب إذا قالوا إنما لايذكر ما يجرى عليه لطول المدة ، لأن طول المدة مما لا يؤثر فى مثل هذه الأمور العظام . وإنما تأثيره فيما لا خطر له . فقد بطل قول أصحاب التناسخ .

ودخل فساد قول البكرية أيضاً تحت هذه الجملة ، على أنهم لجهلهم أخرجوا أنفسهم من حد من يكلّم ، فإن غاية ما على المرء أن يُنهى الكلام بخصمه إلى مايعلمه ضرورة ؛ فمن دفع المشاهدات ، وأنكر المعلومات ، وجحد الضروريات ، فلا سبيل إلى مكالمته .

ومن أقوى مانورده على هؤلاء أن يقال : إن التكاليف ابتداء ، معلوم أنه لا ينفك عن المشقة ، فكيف يحسن مع هذا ، القول بأن الألم لا يحسن إلا مستحقاً ؟ وهذا كما يمكن إيراده على القائلين بالنقل ، يمكن إفساد كلام البكرية أيضاً به .

ثم إنه رحمه الله ، سأل نفسه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإيلام إلا للعوض والاعتبار والاستحقاق ، فقال إذا كان الله تعالى هو الذى خلقنا ، وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر ، فهلا جاز له أن يؤلم من دون العوض أو الاستحقاق على الحد الذى ذكرتموه ؟

وهذا السؤال يمكن أن يورد على وجهين :

أحدهما ، أن يقال : إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذى خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى ، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما فى الشاهد فإن للمعير أن يسترد العارية ، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التى هى الحياة والقدرة وغيرها لأنهما كالعوارى ؛ وعلى هذا قالوا :

إنما الدنيا هبات وعوار مستردة
شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة

والثانى، أن يقال : إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام ، وصار الحال فيه كالحال فى الوالد إذا أنعم على ولده بضروب من النعم ، ثم قال له مرة : ناولنى الكوز ، أو اسقنى الماء ، فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون فى مقابلته عوض ولا استحقاق ، كذلك ههنا .

والجواب ، أما الاول فلا يصح ، لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق، بل لابد من أن يكون مشروطاً بأن لايتضمن ضرر المنعم عليه ضرراً يجحف بحاله ويقع الاعتداد به ، وهكذا نقول فى استرداد العارية من جهة العقل ؛ على أن الشرع أباح لنا استردادها وإن اغتم المستعير بردها ، وضمن له فى مقابلة ما يلحقه من النعم أعواضاً موفية عليه .

وأما الثانى ، فلا يصح أيضاً ، لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان نعمته ، فمعلوم أن من تصدق على غيره بدرهم ، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة ، كأن يأخذه مثلا بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دوره ، إلى غير ذلك ؛ بل للمنعم عليه أن ينكر عليه ذلك ويقول له : كان من سبيلك أن لاتتصدق على بذلك الدرهم ، ولا تؤذينى اليوم لمكانه ؛ وأما حديث الوالد مع ولده ، فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر لأن ذلك مما لايقع الاعتداد به ، ولو كان من باب مايقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً ، وقد ضمن الله تعالى للولد فى مقابلته مايوفى عليه حيث أباح للوالد ذلك .

فصل ، أعلم أن من مذهب عبّاد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض ، ويجعل الوجه فى حسن ذلك الاعتبار .

والذى يدل على فساد مذهبه ، هو أن هذا الألم ؛ إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلف ، أو إلى غير المكلف .

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يعتبر ، ومتى قال : إن فى إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً ، لأنه مامن ظلم إلا وفيه منفعة للظالم أو لغيره . يوضح ذلك ، أن الظلم ليس بأ كثر من أن لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، وهذا صورة ماجوزه عباد[1] .

وإن أوصله إلى المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً ، لأنه وإن كان يجوز أن يعتبر به ، إلا أن النفع الذى يصل إليه هو فى مقابلة ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات ، فيقع حسه الألم خلواً عما يقابله ، فيكون ظلماً قبيحاً تعالى الله عن ذلك .

وله فى هذا الباب شبهتان اثنتان .

إحداهما ، أن أحدنا يستحق مايستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه ، والإيلام من فعل الله تعالى ، فلا يجوز أن يستحق عوضاً .

والثانى ، هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض لكان يحسن منا الألم للعوض ، سيا على مذهبكم أن الحسن والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أى فاعل كان .

---

(١) هو عباد بن سليمان ، من الطبقة السابعة من رجال الاعتزال ، وله كتب عديدة فى الاعتزال ، وكان من أصحاب هشام الفوطى ، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم . انظر طبقات المعتزلة للقاضى ، والمنية والأمل .

والجواب : أما الأول ، فلا يصح ، لأن الاستحقاق ينقسم إلى : مالا يثبت لأحدنا إلا على فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك ، والثواب من هذا القبيل ، وإلى مالا يستحقه إلا على فعل الغير ، وذلك كأروش الجنايات وقيم المتلفات ، فإن ذلك لا يستحق إلا على فعل الغير ؛ ولهذا فإن من فرق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته ، ولو مزقه على نفسه لم يستحق العوض ، نظيره فى الشاهد قيم المتلفات ، ففسد ماظنوه .

وأما الثانى ، فإنا نعارضهم أولاً بالاعتبار ، فنقول : لو حسن من الله تعالى الإيلام للاعتبار لحسن منا أيضاً كذلك والمعلوم خلافه ؛ ثم نفصل الجواب عن ذلك فنقول :

إن ما يفعله الواحد منا من الآلام إما أن يفعله بنفسه أو بغيره ، وإذا فعله بغيره فإما أن يكون مفعولا بالمكلف أو بغير المكلف . فإن فعله بنفسه فإنه يحسن للنفع ولدفع الضرر ، ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلباً للعلوم والآداب ، وكذلك فإنه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك ، ولا وجه فى حسنه إلا النفع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل . ولسنا نعنى بذلك أنه لابد من حصول النفع ودفع الضرر ، فقد بينا أنه لا يفترق الحال فى ذلك بين أن يكون معلوماً وبين أن يكون مظنوناً ، وإن فعله بغير المكلف فإنه يحسن للعوض ودفع الضرر .

فلا خلاف فى هذا بين أبى على وأبى هاشم ، وإنما الخلاف فى أن حسن ذلك هل يعلم عقلا أو شرعاً ؛ فعند أبى على أنه يعلم شرعاً ، وعند أبى هاشم أنه يعلم عقلا وهو الصحيح ؛ فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم فى تعهدها ، من سقيها وتحصيل العلف عليها وغير ذلك . وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبى صلى الله عليه البهائم قبل البعثة وأنه لو لم يكن متعبد بشريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك ، فقال : إن ركوب البهائم لمصالحها

والمنافع العائدة إليها مستحسنة عقلا ، فلا وجه لما ذكرتموه ، وإن فعله بالمكلف فإنه يحسن للنفع ودفع الضرر والاستحقاق ، ولا شك في أنه يحسن من أحدنا إيلام الغير لمكان الاستحقاق ، فإن المُساء إليه يذم المسيء ويؤلمه بذمه ويحسن منه ذلك ، لا لوجه سوى الاستحقاق .

فإذن لا كلام في هذا ، وإنما الكلام في أنه هل يحسن منه إيلامه للنفع ولدفع الضرر من دون اعتبار رضاه أم لا .

فعند أبي علي أن ذلك لا يحسن ، وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيما إلا برضاه .

وقال أبو هاشم : إن النفع ودفع الضرر إذا عظم[1] لم يعتبر برضاه ، بل يحسن منا إيلامه لمكانه أراد المؤلم ذلك أم كرهه ، وهو الصحيح من المذهب الذي نختاره فإن أحدنا لو قال لغيره : قم من هذا المكان ولك ألوف دنانير ، ثم لم يختر هو ذلك ، فإن له أن يجبره على القيام ويقيمه ثم يدفع إليه الدنانير الألوف .

إذا ثبت هذا وتقرر ، قلنا : إن القديم تعالى لسعة جوده وكرمه ، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام ، وكمية ما يستحق أحدنا من الأعواض في مقابلته ، يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك ؛ وليس كذلك حال الواحد منا ، فإن نفسه لا تطاوعه على بذل الرغائب في مقابلة إقامة الغير من مقامه من دون أن يكون له في ذلك نفع يقابله ، أو دفع ضرر أعظم منه ، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل إليه من أجر الآلام ، ولا كمية ما يستحقه عليه من العوض ، فلذلك افترق الحال فيما أورده بين الشاهد والغائب ، حتى لو قدرنا أن يكون الحال في أحدنا كالحال في الغائب ، لحسن منا الإيلام للعوض كما حسن من الله تعالى .

(١) وورد « بلغ » .

فصل

واعلم أن من مذهب أبي علي ، أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العوض ، لما اعتقد أن العوض بصفة لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله .

وقال أبو هاشم : لابد فيه من غرض آخر وهو الاعتبار ، وهو الصحيح .

والذي يدل على صحته ، هو أن العوض لايبلغ حداً إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله ، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادر على أن يبتدىء بالعوض من دون هذا الألم ، فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً ؛ وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلى نهر من دون أن يتعلق له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة ، فكما أن ذلك يقبح منه ، كذلك ههنا .

فإن قال : إن للاستحقاق مزية ، قلنا : لو حسن من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق ، لحسن منا الاستئجار على الحد الذي ذكرناه لهذه العلة ، ومعلوم خلافه ؛ على أن الاستحقاق إنما يكون له مزية في الشاهد ، لأن أحدنا ربما يستنكف من قبول نعمة الغير ويلحقه بذلك أنفة وغضاضة ، وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله عز وجل فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر .

فصل : في أحكام العوض وما يتصل بذلك[1] .

وجملة ذلك أنه لما مر قطعة من الكلام في الآلام ، أردفه رحمه الله بالكلام في العوض .

(١) قال المعتزلة لا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير عوض أو اعتبار ، وبين القاضي في المحيط ٣ : ٢٣ ، أن الأساس في الإيلام أن تحصل منه ضروب الاعتبار ، أي ما يدعو المكلف إلى فعل الواجب والانصراف عن القبيح ، والعوض يتبع له .

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة العوض ، لأن من القبيح أن نذكر حكم الشىء ولا ندرى ما هو .

اعلم ، أن العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال ، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكى يضطرد وينعكس ويشمل ويعم ، وصار الحال فيه كالحال فينا إذا سئلنا عن حقيقة العبادة ، فقلنا : هى النهاية والغاية فى التذلل والخضوع للغير ، ولا يعتبر فيه الحسن لكى يشتمل على سائر العبادات : عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعاً ؛ وذلك مما لا بد منه ولأن من حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان فى مقابلته القدر الذى لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار ذلك الألم لمكانه ، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكى يقابل بثوب مثله ، أو مايزيد عليه زيادة متقاربة ، وإذا لم يحسن ذلك فى الشاهد فكذلك فى الغائب .

العوض عند أبى هاشم لايستحق على طريق الدوام

وإذا صحت هذه الجملة ، فاعلم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبى هاشم ، وهو الصحيح ، خلاف ما يقوله أبو على وأبو الهذيل وقوم من البغدادية ، ويحكى عن الصاحب الكافى[1] أيضاً أنه قال : يستحق على طريق الدوام ؛ وحكى عن أبى على الرجوع عنه إلى ما ذكرناه .

(١) هو إسماعيل بن عباد ، وزير آل بويه المشهور ، استوزره مؤيد الدولة فخر الدولة ، وكان من أنصار المعتزلة ، وله كتب فى التوحيد والعدل . توفى سنة ٣٨٥ وهو الذى ولى القاضى قضاء الرى وما حولها .

والذى يدل على صحته ، هو أن نظير العوض فى الشاهد قيم المتلفات وأروش الجنايات ، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام ، فإن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً ، وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن فى الواحد منا تحمل المشاق طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة ، ومعلوم خلاف ذلك .

فإن قيل : إن ذلك إنما يحسن من الواحد منا لأن القديم تعالى قد ضمن فى مقابلته أعواضاً دائمة ، قلنا : لو كان كذلك لكان يجب فى من لا يعلم أن القديم تعالى قد ضمن فى مقابلته أعواضاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك ، والمعلوم أن أحدنا يستحسن بكمال عقله تحمل المشاق فى الأسفار طلباً لمنافع منقطعة وإن لم يخطر بباله دوام العوض ، فسد ما ظنوه .

فإن قيل : أليس الواحد منا يرد الوديعة ويقضى الدين ويترك الظلم وإن لم يخطر بباله دوام الثواب ويحسن منه ذلك ، فهلا جاز أن يتحمل المشاق ويحسن منه ذلك ، وإن لم يخطر بباله دوام العوض ؟ وجوابنا أن الفرق بين الموضعين ظاهر ، فإنك قد جعلت الوجه فى حسن تحمل الواحد منا المشاق فى الأسفار دوام العوض ، فقلنا : فكان يجب فيمن لم يعلم ذلك وجوز انقطاعه أنه لا يعلم حسنه ، وليس كذلك الحال فى رد الوديعة وقضاء الدين ، فإن وجه وجوبه ليس هو دوام الثواب ، بل الوديعة إنما يجب ردها لكونها رداً للوديعة ، وكذلك الكلام فى قضاء الدين ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟

وأيضاً فلو استحق العوض على طريقة الدوام ، لكان يبلغ حال العوض فى بعض الأوقات إلى حال المثاب بحيث لا يمكن الفصل بينهما ، وذلك يقدح فى حسن التكليف فى الثواب ، لأنه ما من قدر من العوض إلا ويجوز

التفضل به والابتداء بمثله ، فكان يجب مثله فى الثواب ، وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرناه . فهذه جملة ما يدل على أن العوض لا يستحق على طريقة الدوام .

شبه المخالفين

وللمخالف فى هذا الباب شبه .

من جملتها ، هو أنهم قالوا : إن القول بانقطاع العوض يدخلكم فى القول بدوامه على أقبح الوجوه ، لأن المعوَّض إذا انقطع عن العوض يلحقه بذلك ألم وغم ويستحق بذلك الألم عوضاً آخر ، والكلام فى ذلك العوض كالكلام فى هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه .

والجواب عن ذلك : ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقه بذلك ألم وغم لأنه يعلم القدر الذى يستحقه فى العوض ، فإذا وصل ما يستحقه وزيادة لايغتم إذا انقطع عنه ولا يتألم به ، وصار الحال فيه كالحال فى الثواب ، فإن المثاب إذا رأى ثواب من فوقه فى المنزلة لا يغتم ولا يلحقه بذلك حزن، لأنه يعلم قدر ما يستحقه من الثواب ولا يتمنى الزيادة عليه ويرضى بحظه ، كذلك ههنا . وعلى أن هذا ينبنى على[1] أنه لا يتصور انقطاع العوض إلا على حد يتألم به المعوض ؛ وليس كذلك، فإن من الجائز أن يزيل الله تعالى حياة بعضهم على حد لا يتألم بذلك ، بأن يفاقص[2] حياته وينقله إلى صورة مستحسنة يسر أهل الجنة بالنظر إليه ، وإذا كان ذلك جائزاً فقد فسد ما تعلقوا به .

فإن قيل : كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يفعله تعالى فلابد من أن يكون له فيه غرض ولا غرض فى ذلك ، وأيضاً فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر ، وقد روى فى ذلك الأخبار « خلود ولا موت » ، قيل له : يجوز أن يكون غرض القديم تعالى فى ذلك زيادة سرور أهل الجنة وغم أهل النار ، فإن

(١) ليست فى الأصل ، ويقتضيها سياق الكلام

(٢) جاء فى تاج العروس : فاقصة مفاقصة وفقاصاً أى فاجأه وأخذه على غرة

أهل الجنة إذا رأوا انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد علموا دوام ما هم فيه من النعم ازدادوا بذلك فرحاً وغبطة .

وهكذا الحال فى أهل النار ، فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات وقد أزيل حياته مفاقصة ونقل إلى صورة يلتذ بها وبالنظر إليها ، وهو يعلم دوام ما هو فيه من العقاب ، يتمنى حاله ، ولهذا حمل بعض المفسرين قوله « **يا ليتنى كنت ترابا** »[1] على أن الكافر يشاهد ذلك فيتمنى تلك الحالة .

أما قولهم : لا موت بعد الحشر فكذلك ، غير أن كلامنا فى التجويز ، وإذا كان ما ذكرناه من باب المجوز لم تسلم لهم الشبهة التى جعلوها دلالة فى المسألة .

وبعد ، فليس يجب فى العوض أن يعلم أن ما يصل إليه من المنافع أعواضاً يستحقها ؛ بل إذا علم أنه تعالى عدل حكيم لايبخس حقه بل يوفر عليه مايستحقه إما فى الأوقات أودفعة واحدة أو كما يرى الصلاح فيه ، كفى ؛ فإذا كان هكذا ، فليس يمتنع أن يوفر الله على المعوض ما يستحقه من الأعواض فى دار الدنيا وإن لم يشعر به ولا علم أنه هو الأعواض التى يستحقها عليه تعالى ؛ وأيضاً ، فليس يجب فى المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال ، سيما والقديم تعالى إنما يوفره عليه مفرقاً على الأوقات على حد ينتفع به ويقع له الاعتداد بمكانه ثم يقطعه عنه على حد لا يؤثر فى حاله ولا يعتد به ، إذ ليس يمتنع فى النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد ، وأمكن به الانتفاع ، وإذا انقطع لم يقع بذلك اعتداد ، ولا كان به مبالاة ، فإن من اعتاد أكل جملة من الأطعمة الشهية كل يوم وزيادة لقمة ، فإنه متى تناول تلك اللقمة التذ الالتذاذ اللائق

(١) النبأ ٤٠

بها ، ولو أنه انقطعت عنه لم يعتد بها ولا أثرت ، كذلك الحال ههنا ، على أن من الجائز أن ينقطع عنه ما يستحقه من الأعواض ويتفضل الله تعالى بمقدار ما كان يصل إليه من العوض حتى لا يتنغص عليه عيشه ، ولا تؤثر فى حاله ، وليس ذلك من دوام العوض .

ومما يذكرونه فى ذلك ، هو أنه لو لم يكن العوض دائماً لكان لا يجوز أن يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه ، وليس ذلك الوجه إلا لكونه لا مستحقاً على طريق الدوام كالثواب .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هـذا ينبنى على أن العوض لا بد من أن يؤخر إلى الآخرة ، ونحن لا نسلم ذلك ؛ بل المجوز أن يوصله الله تعالى إليه فى دار الدنيا إما فى وقت واحد ، أو فى أوقات كثيرة ، وليس فى ذلك ما يدل على دوام العوض البتة . على أن فى الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة ، وهو كالعوض المستحق بالإماتة ونحوها ، فكيف يصح القول بأن تأخير العوض لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام ؟

ومما يقولونه فى ذلك أيضاً ، هو أن الألم لا بد من أن يثبت فيه الاعتبار والعوض جميعاً ، ثم إن النفع بالاعتبار مستحق دائماً ، وكذلك العوض ينبغى أن يكون دائماً .

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح ذلك؛ ويوضحه ، أن النفع بالاعتبار إنما يستحق لأدائه الواجبات ولاجتنابه المقبحات ، فلذلك استحقه الواحد منا على طريقة التعظيم والإجلال ، ونظير ذلك فى الشاهد المدح والذم ، والمدح والذم إنما يستحقان على طريقة الدوام ، وليس

كذلك العوض فإنه لا يستحق على طريقة التعظيم والاجلال ، ونظيره فى الشاهدة أروش الجنايات وقيم المتلفات ، وشىء من ذلك لا يستحق على طريقة الدوام بالإتفاق .

ومما يتعلقون به فى هذا الباب، قولهم : إن العوض لو لم يستحق دائماً لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة لأن كونه متناهياً منقطعاً يقتضى ذلك وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا سنة كاملة لمنافع يصح توفيرها عليه فى وقت واحد ، والمعلوم أن عاقلا من العقلاء لا يختار مرض سنة لمنافع تصل إليه فى وقت واحد ، وإن بلغ النفع ما بلغ .

وجوابنا على ذلك ، أن هذا لو قدح فى شىء فإنما يقدح فى حسن إيصال الله تعالى الأعواض إلى المعوض على هذا الحد ، ونحن لا نجوز ذلك، بل نقول : لا بد من أن يفرقه على الأوقات ، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتداد به ، فأما أن يجمعه جميعاً ويوفره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يحسن ، فمن أين يقتضى ما ذكرتموه دوام العوض .

يبين ذلك ويوضحه ، أن سبيل العوض من جهة الله تعالى ليس هو سبيل قيم المتلفات حتى تعتبر المقابلة ، بل لا بد من أن يبلغ فى الكثرة حداً لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار الألم لمكانه ، وإذا كان الأمر بهـذه الصفة فما من عاقل إلا ويستحسن بكمال عقله تحمل المشاق العظيمة لتلك المنافع ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

شبهة الملاحدة فى أصل الأعواض

وبعد ذلك شبهة تتعلق بها الملحدة فى أصل الأعواض ويشنعون بها علينا .

وجملة ذلك ، هو أنهم قالوا : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب

عوض كل معوض من جنس ما ألفه فى الدنيا واعتاد الانتفاع به ههنا ، وذلك يوجب أن يخلق الله تعالى لنا فى الجنة من الأطعمة الشهية ما كنا ألفنا فى دار الدنيا ، وأن يخلق للبهائم الحشائش والأتبان ، وذلك خلف من الكلام وخطل من القول ، إذ لا خطر لشىء من هذه الأشياء .

وجوابنا أن الشتمة مما لا وجه له ، بل الواجب على العاقل أن ينظر فيعلم أن الله تعالى إذا آلمنا فلابد من أن يضمن فى مقابلته من الأعواض مايوفى عليه ، وأن يكون له فيه غرض آخر وهو الاعتبار ، ليخرج بالعوض عن كونه ظلماً ، وبالاعتبار عن كونه عبثاً على ما ذكرناه فى غير موضع .

ثم نقول لهم : ليس يجب فى عوض كل معوض أن يكون من جنس ماألفه واعتاد أكله والانتفاع به إذ لا وجه يوجب ، وفارق الحال فى ذلك الحال فى الثواب إنما يستحق بطريقة الترهيب والترغيب ولا يتصور إلا فيما يعتاد فى دار الدنيا ، وليس كذلك العوض فليس يستحق بطريقة الترغيب ؛ وإن كان الأقرب أن يكون عوض المكلفين من جنس ما ألفوه وعوّدوا أكله على ما تقدم ، على أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى للبهائم من الأتبان والحشائش ما تستحقه ، لأن قدرته تعالى أوسع من ذلك ولا إشكال فى هذا ، وإن المشكل أن يقال فى السباع الضارية وشهواتها متعلقة به فى دار الدنيا أن يمكنها الله تعالى من افتراس بعضها لبعض ، فشهواتها مقصورة عليه ، وذلك قبيح من القول ، فالأولى أن لا نسلم ، ونقول : ليس يجب فى العوض أن يكون من جنس المنافع التى كانوا ألفوها وتعودوا الانتفاع بها ، فلا يمتنع أن يصرف الله تعالى شهواتها إلى منافع أخر غير ذلك . على أنه تعالى قادر على أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات وإيذائها ، فلا يصح ما قالوه بوجه فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، لما مر جملة من الكلام فى الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى ، والأعواض المستحقة فى مقابلتها ، ذكر جملة من الكلام فى الآلام الحاصلة من جهتنا .

وجملة القول فى ذلك ، أن مايفعله الواحد منا من الآلام[1] لا يخلو ، إما أن يفعله بنفسه أو بغيره .

وإذا كان مفعولا بنفسه فإما أن يكون حسناً أو قبيحاً ، فإن كان قبيحاً ، نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه ، لم يستحق عليه العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، وإن كان حسناً ، فعلى ضربين : أحدهما مايستحق عليه العوض ، والآخر مالا يستحق العوض ؛ الأول : هو كأن يشرب من الأدوية الكريهة المرة المنفرة دفعاً للألم الحاصل من جهة الله تعالى ، فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوجه إليها ؛ والثانى : فهو كأن يتجرع الدواء الكريه ليزيد فى شهوته وسمنه وما جر مجراه ، فإنه لا يستحق بذلك العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، إذ لاحاجة به إليه ؛ هذا إذا كان مفعولا بنفسه .

وأما إذا كان مفعولا بغيره فإنه لا يخلو ؛ إما أن يكون قبيحاً أو حسناً ، وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً ، ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام ، إما بالاغتصاب أو بقتل ولده أو شج رأسه أو غير ذلك ؛ ولاتعتبر فيه الزيادة ، لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلماً ولحق بكونه إحساناً ، فإن من

---

(١) يقول القاضى فى المحيط : ٢ : ٣ ب : الألم من أظهر المدركات حالا ، وليس يحتاج لذلك أكثر من النظر لذلك حالنا بين أن ندركه أو لا ندركه ، فما أوجب أن يكون ههنا مدركاً هو اللون والصورة وما يجرى مجراها يوجب أن يكون ههنا معنى هو الألم .

مزق على غيره ثوبه ليعطيه فى مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسناً . وأما إذا كان حسناً فعلى ضربين : أحدهما يستحق عليه العوض ، والآخر لا يستحق ؛ الأول ، هو كإقامة الحد على التائب ، فإن التائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحدعليه امتحاناً، وأوجب ذلك عليه ، والثانى ، فكالحدود التى يقيمها الإمام على مستحقيها على سبيل الجزاء والنكال ، فإن ذلك إيلام حدّ ، ولايستحق المؤلم فى مقابلته العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره .

فقد حصل من ذلك أن العوض قد ينتقل من فاعل الألم إلى غيره كما ذكرناه .

إن التائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق العوض على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذى آلمه ، ولذلك أخذنا فى الوجوه الذى ينتقل بها العوض من فاعل الألم إلى غيره .

انتقال العوض من فاعل الألم إلى غيره

وجملة ذلك، أن العوض ينتقل من فاعل الألم إلى المبيح، والنادب، والموجب، والملجىء ؛ ولكل من ذلك مثال نذكره

أما مثال الإباحة ، فهو كذبح البهائم فإن البهائم، إنما تستحق العوض على الله تعالى إذا ذبحناها ، دوننا ، من حيث أنه هو المبيح لذلك .

ومثال الندب ، هو كالأضاحى فإنها تستحق العوض على الله تعالى، دوننا ، لما كان الله تعالى هو الذى ندبنا إليه .

ومثال الإيجاب ، فهو كالهدايا ، فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحقت العوض عليه تعالى ، دوننا .

ومثال الإلجاء ، هو أن يلجىء أحدنا صاعقة أو برد حتى يعدو على زرع غيره فيفسده ، فإن صاحب الزرع يستحق العوض، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى، دون من يعدو على زرعه ، لأن الله تعالى هو الذى ألجأه إلى العدو .

ولا يختلف الحال فى هذه الوجوه بيننا وبين القديم ، فإن أحدنا لو أباح أو أوجب أو ألجأ غيره إلى إيلام الغير، لكان العوض ينتقل إليه على الحد الذى انتقل إلى الله حين أوجب أو ألجأ ؛ ولهذا فإن سبعاً لو ألجأ أحدنا إلى العدو على زرع الغير ، فإن صاحب الزرع إنما يستحق العوض على السبع إذ السبع هو الملجىء إلى ذلك ، وإن كنا نعتبر فى الملجىء أن لا يكون مُلجأً ليستحق العوض عليه ، لأنه لو كان مُلجَأً كان العوض على من ألجأ الأول .

فإن قيل : كيف يصح استحقاق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ وجوابنا ، إن كمال العقل غير معتبر فى ذلك لأنه جار مجرى أروش الجنايات ، وفى أروش الجنايات لا يعتبر كمال العقل ؛ فإنك تعلم أن صبياً لو مزق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل ، فبطل ما أورده .

فصل فى المستحق للعوض والمستحق عليه

المستحق للعو

وجملة ذلك هو أن المستحق للعوض لا يخلو ؛ إما أن يكون مكلفاً أو غير مكلف .

فإن كان مكلفاً فلا يخلو ؛ إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو ، إما أن يكون مستحقاً على الله تعالى ، أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى . فإن استحقه على الله تعالى . فإنه تعالى

يوصله إليه ويوفره عليه بتمامه وكماله مفرقاً على الأوقات ، بحيث يقع الاعتداد به ، على ما مر . وإن استحقه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الغير العوض مكلفاً كان أو غير مكلف ، ويوفره عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام .

وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو ؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره ، فإن استحقه على الله تعالى فإنه يوفره الله تعالى عليه إما فى دار الدنيا وإما فى دار الآخرة ، قبل دخول النار أو بعدها ، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلحقه بذلك سرور ولا فرح ، خلاف ما قاله أبو على من أن بالعقاب يسقط العوض وينحبط . وإن استحقه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من المستحق عليه مكلفاً كان أو غير مكلف ، ويوصله إليه على الوجه الذى ذكرناه .

هذا إذا كان الكلام فى المكلف ؛ فأما إذا كان فى غير المكلف فلا يخلو ؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره . فإن استحقه على الله تعالى يوفر عليه بكماله وتمامه ، وإذا انقطع عوضه نقله إلى صورة يلتذ أهل الجنة بالنظر إليها على ما مر ، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم التفضل عليه بعد ذلك ، فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر .

هذا هو القول فى المستحق للعوض .

المستحق عليه العوض

وأما المستحق عليه فلا يخلو ؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، وإن كان الله تعالى فإنه يوفر على المستحق ما يستحق من عنده ، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه العوض ويوفره على المستحق ، سالكا فى ذلك طريقة

الانتصاف ، فحال القديم تعالى فى هذا الباب كحال ولىّ الأيتام ، فكما أنه إذا وقعت منه جناية قابلها بالأرش ، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرش من مال الجانى وضمه إلى مال المجنى عليه ، وكذلك القديم تعالى .

واعلم أنه تعالى لا يجوز أن يمكن أحداً من إيصال الألم إلى غيره ، إلا إذا كان فى المعلوم عوض يستحقه ، إما على الله تعالى أو غيره .

لأنه إذا كان لابد من الانتصاف فليس يتصور إلا على الطريقة التى ذكرناها ، وهو أن يأخذ العوض من المؤلم ويوفره على المؤلَم ، فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف على ما ضمنه ، فقد روى على النبى صلى الله عليه وسلم : أنه تعالى ينتصف يوم القيامة للمظلوم من الظالم ، حتى الجماء من القرناء .

ومتى قيل : هلا جاز أن يمكن أحد من الإيلام وإن لم يكن له فى المعلوم عوض يستحقه ، ثم إذا وافى عرصات يوم القيامة تفضل الله عليه بالقدر الذى يلزمه توفيره على ذلك المؤلم ، ثم يأخذه منه ويضمه فى المؤلم ، كان الجواب : إن ذلك ليس من الانتصاف فى شىء ، إذ الانتصاف هو أن تأخذ للمظلوم من الظالم حقه ، لا أن يتفضل الله على الظالم ليأخذ منه للمظلوم ؛ وعلى هذا فإن قاضى بلدة إذا سارع إليه خصمان فأراد القاضى الانتصاف منهما فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويضمه فى المستحق ، فأما أن يوفر ذلك من كيسه على المستحق دون أن يتعرض المستحق عليه فإنه[1] لا يكون منتصفاً .

فصل ، ثم إنه رحمه الله أورد شبهة متصلة بباب الآلام تتعلق بها الملحدة ، وهى أن قالوا : لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر ، والحيوانات المؤذية القتالة ،

(١) ليست فى الأصل ، ويقتضيها السياق .

والصور القبيحه المستنكرة مثل الحيات والعقارب ؛ وفى علمنا بوجود هذه الأشياء ، دليل على أن لا صانع لها ههنا .

وهذا كما تتعلق بها الملحدة فقد يتعلق بها المجبرة ، فإنهم يقولون : إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها ، فيجب أن تحسن منه سائر القبائح .

وجوابنا عن ذلك، هو أن نقول: إن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض ، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف فى استقباحها العقل ، كما فى الظلم والكذب ؛ فأما الاستحلاء وعدم الاستحلاء فما لا يؤثر فى قبح شىء من الأشياء ، لأنك تستحلى كثيراً من الأشياء وهو قبيح فى نفسه ، وتستقبح أيضاً كثيراً منها وهو حسن ، على ما مر فى أول الكتاب .

يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة المرأى والمنظر ، فإن فيها أغراضاً[1] حكمية لا يعلمها إلا من أنصف نفسه ، وأدى الفكر حقه .

فإن قيل : وما تلك الأغراض ؟ قلنا : نفع هذه الحيوانات أولا ، ثم نفع العباد ؛ فإن خلق هذه الحيوانات كما تضمن التفضل عليها بالإحياء والإقدار ، وخلق الشهوة والمشتهى ، والتمكين من الإنتفاع به ، فقد تعلق بها منافع الغير الدينية والدنيوية .

فأما المنافع[1] الدنيوية فإنك تعلم أن هذه المعاجين الكبار إنما تتخذ من الحيات والعقارب ، ألا ترى أن الترياق مع أنه أصل فى دفع هذه المسمومات ، إنما يتخذ من بعض الحيات والعقارب ؛ وهكذا الحال فى واحد واحد من هذه

(١) فى الأصل ، أغراض (٢) منافع ، فى الأصل

الحيوانات ، فما من شىء منها إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها . هذا هو الكلام فى المنافع الدنيوية .

وأما المنافع[1] الدينية، فهو أنا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة، والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر ، كنا إلى الاحتراز من عذاب الله تعالى المشتمل على أضر من هذه الحيوانات كلها أقرب ، وعن الوقوع فيما يوجبه علينا ويجره إلينا أبعد ؛ بل كان لا يتصور من الله تعالى تخويفنا بما لديه من العقوبات المعدة لمستحقيها إلا بهذه الطرق ، فإنا مالم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا ، لا ننزجر عما توعدنا عليه كل الانزجار .

فإن قيل: ليس هذه الحيوانات إلا الضر المحض، فإنها مضرة مؤذية ؛ فيجب أن يقبح منه تعالى خلقها .

فجوابنا على ذلك ، أن ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر الناس ، فلو كان قبح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه ، لكان يجب أن يقبح منه خلق أكثر الناس؛ يوضح ذلك ، أن ضرراً كثرهذه الحيوانات لا يفى بضرر الحجاج وشبهه من الظلمة أبادهم الله تعالى ، ثم لم يحكم بقبح خلق الناس . فقد بطل ما قلتموه .

فصل : وقد أورد رحمه الله سؤالا على نفسه يوشك أن يكون شبهة المجبرة .

هل يجوز أن لا يبين ا... للمكلف صفة ما كلفه

وهو أن قال : أتجوزون على الله تعالى أن يكلف عبده ، ثم لا يبين له صفة ما كلفه ؟

(١) منافع ، فى الأصل .

والأصل فى ذلك، أنا لا نجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه، بل نقول: إنه تعالى إذا كلف عبده فلابد من أن يبين له صفة ما قد كلفه وإلا لم يمكنه الإتيان بما كلفه على الحد الذى كلفه، حتى لو لم يبين ذلك لـكان تكليفه إياه عبثاً لافائدة فيه.

والذى يدل على صحة مانقوله، هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمراً من الأمور، فإن تكليفه إيانا بذلك الفعل لا يتعلق بعينه وذاته، وإنما المبتغى إيقاعه على وجه دون وجه، فمتى لم يبين له الوجه الذى يريد أن يوقعه عليه كان عابثاً من حيث أمره بما لا يمكنه الانتفاع به والاهتـداء إليه، ويكون ظالماً أيضاً لأن تكليفه بالفعل والحال ما ذكرناه كتكليفه به وهو لا يطيقه.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً، أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول لعبده افعل شيئاً، ولا يبين له صفة مايفعله، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسخر منه وهزىء، وإذا ثبت هذا فى الشاهد فـكذلك فى الغائب؛ فمن العجب أن جل المجبرة مع تجويزهم سائر القبائح على الله تعالى لايجوزون هذا لظهور الحال فيه، إلا شرذمة قليلون فإنهم جرؤوا على القياس، وقالوا: إن هذا ليس بأقبح من تـكليف مالا يطاق، ولقد أصابوا فى خطئهم هذا، فإن تـكليف مالا يطاق إن لم يزد فى القبح على هذا لا ينقص عنه، وقد جوزوا ذلك على الله تعالى.

وشبهة هؤلاء المتأخرين فى ذلك، هو أن ما هذا سبيله كما يجوز من الواحد منا فـكذلك من القديم تعالى.

والجواب عن ذلك، ماتعنون بالجواز؟ فإن أردتم به الحسن، فذلك غير مسلم؛ وإن أردتم به الوقوع، فلسنا نقول إن وقوعه مستحيل على الاطلاق، وإنما نقول إن وقوعه من الله تعالى يستحيل، وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يختار

القبح أصلا، ولم يثبت كون الواحد منا عدلا حكيماً حتى يقاس أحدهما على الآخر.

وإنما يورد على كلامنا هذا، أنه تعالى إذا جاز أن يكلف العاجز والمعدوم فهلا جاز أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه، ولهذا أورد رحمه الله هـذا الـكلام عقب ما تقدم؛ وهذا كما يمكن إيراده على هذا الوجه، فقد يمكن أن يورده المجبرة ابتداء، ويقولوا: إذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعـدوم وهو قبيح، فهلا جاز أن يفعل غيره من القبائح؟

وجوابنا عن الجملة، هو أن نقول: إنا لا نجوز أن يكلف العاجز والمعدوم، بل المراد بذلك أن قوله تعالى «**اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**» كما هو خطاب لمن كان فى ذلك الزمان، فهو خطاب للموجودين فى زماننا هذا ولمن يوجد من بعد، ولا يحتاج القديم تعالى إلى تجديد الخطاب فى كل زمان، وما هذا حالة فلاشك فى جوازه وحسنه؛ ولذلك نظائر فى الشريعة، فإنك تعلم أن أحدنا ربما يوصى لأولاده وأولاد أولاده ما تناسلوا وتولدوا، بشرط أن يكونوا من أهل السداد والصلاح وإن لم يوجدوا بعد. ويكون فائدة ما ذكرناه فى القديم تعالى.

فصل:

الـكلام فى التـكليف

وقد أورد رحمه الله بعد ذلك الـكلام فى التـكليف[1] وثمرته، ليتهيأ إلى الـكلام فى من المعلوم من حاله أنه يكفر، فإن ذلك يشبه أن يكون شبهة لهؤلاء

---

(١) نستطيع أن نقول: لن معنى الانسان عند القاضى لايكتمل إلا بالتكليف، لذلك نجد منه اية كبيره بدراسة هذا الموضوع فى أكثر كتبه، فقد أفرد له جزءاً فى المغنى، وتناوله كل مفصل فى المحيط بالتكليف وعرض له سريعاً فى هذا الكتاب. ويقتضى التكليف الله تعالى ثلاثة أمور: ١ — التمكين بالأقدار وغيره ٢ — الألطاف أى كل يكون مساعداً على القيام بالحسن وتجنب القبيح ٣ — الثواب، وذلك بشرط أن ادى المكلف ما يجب عليه. انظر المغنى ١١ : ٢٠٢]

المجبرة شبيهة بما تقدم من الشبهة . وهو وإن عرض فى الكلام ، إلا أنا نشير إلى نبذ منه ونختصر القول فيه ، بعد أن نبين حقيقته ؛ فمن البعيد أن نتكلم فى أحكامه إما على الاختصار أو على غير هذه الطريقة ولا نعلم ما هو .

وحقيقته ، إعلام الغير فى أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه فى ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ، ولا بد من هذه الشرائط ، حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد .

والإعلام، إنما يكون بخلق العلم الضرورى[1]، أو بنصب الأدلة[2]، وأى ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالى ؛ ولهذا قلنا : إنه لا يكلف على الحقيقة غير الله تعالى ، وإذا استعمل فى الواحد منا فإنما يستعمل على طريقة التوسع والمجاز .

فهذا هو حقيقة التكليف .

ثمرة التكليف

وثمرته ، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض ، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح ، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح ، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف ، وأن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به .

واتصل بهذه الجملة الكلام فى أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله .

---

(١) والعلم الضرورى يجب أن يتقدم التكليف ، وهو ينقسم إلى قسمين : ١ ـ ما يلحق به العقل . ٢ ـ ما هو أصول الدلالة . ويقول القاضى : لن هذين الأمرين لا ينفصلان عند العالم ، فإن أصل الأدلة على أن العبد محدث هو تعلق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وذلك من جملة كمال العقل ، وكذلك فأصل الدلالة على إثبات الأكوان حصول الجسم مجتمعاً مع جواز أن يبق مفترقاً ، وذلك يعرف ضرورة . انظر المحيط ١ : ٥ مخطوط اليتمورية .

(٢) ووردت ، الأدلة

والذى يدل على ذلك ، هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم ، وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله ؛ ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبياً على الحد الذى يعظم والده ، ولا أن يعظم والده على الحد الذى يعظم النبى ؛ وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق ، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله .

فإن قال : لو كان الغرض بالتكليف الوصول إلى الثواب لكان يجب فى من المعلوم من حاله أنه لا يصل إلى الثواب أن لا يحسن تكليفه .

والجواب ، إنا لم نقل إن الغرض بالتكليف إنما هو الوصول إلى الثواب ، وإنما الغرض فى ذلك تعريض المكلف إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، وذلك ثابت فى من المعلوم من حاله أنه يصل إلى الثواب ومن المعلوم من حاله أنه لا يصل على سواء ، واتصل بهذه الجملة الكلام فى تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر .

تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر

وللجهل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضل كثير من الناس ، حتى أن الملحدة تدرجوا بذلك إلى نفى الصانع ، وقالوا : لو كان ههنا صانع حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف .

وجعلت المجبرة هذه المسألة من أعظم شبههم فى الجبر وإضافة القبائح إلى الله تعالى ، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لا محالة ، وقد حسن من الله تعالى ؛ وكذلك الحال فى سائر القبائح .

والأصل فى هذا أن نعلم أن من خالفنا إما أن يكون مقراً بالصانع أو منكراً ، ولا معنى لمكالمة من أنكر الصانع فى هذه المسألة كما لا يحسن أن نكالم اليهود

فى المسح على الخفين مع إنكارهم النبوة ، وإذا كان من المقرين بالصانع ، فالكلام عليه إما أن يكون على الجملة ، أو على التفصيل .

وطريقة الجملة فى هذا ، هى أن نقول : إن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى ، وقد ثبت عدله وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله ، فلابد أن يكون حسناً ، إذ لو كان قبيحاً لم يفعله الله تعالى ؛ وبهذا الوجه نحل شبهة العامى من أصحابنا ، ونجيبهم بهذه الطريقة ، ونقول له : إن هذا القدر كافيك ، ولست تحتاج إلى أن تعلم وجه الحسن فى ذلك على طريقة التفصيل ؛ فهذه طريقة الجملة .

وطريقة التفصيل ، هو أن نقول : قد ثبت حسن تكليف المؤمن ، ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلفه وقوى دواعيه إليه وأزاح علله فيه ، وهذا كله فى حق الكافر ثابت ثباته فى حق المؤمن ، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن ، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن ، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلا عليهما جميعاً .

وصار الحال فى ذلك كالحال فى من أدلى حبله إلى غريقين ليتشبثا به ، فتشبث أحدهما به وتخلص ، ولم يتشبث به الآخر فعطب ؛ وكالحال فى من قدم الطعام إلى جائعين قد استولى عليهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكانه ، ثم تناول أحدهما من الطعام فلم يمت ، ولم يتناول الآخر فمات وهلك . فكما أن المقدم للطعام والمدلى للحبل يكون منعما عليهما على سواء ، ولا يقال إنه إنما يكون منعماً على الذى قبل دون من لم يقبل ، كذلك ههنا .

فإن قيل : المؤمن اختار الإيمان ، وهذا غير ثابت فى الكافر . قلنا : إن اختيار المؤمن الإيمان متأخر عن التكليف فكيف يصير وجهاً فى حسنه ، مع أن المعلوم أن وجه الحسن لابد من أن يقارن .

وعلى أن ذلك لو مدح فى حسن التكليف لوجب مثله فى الشاهد ، حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه إنما قبح تكليف الكافر لأنه تعالى عالم من حاله أنه يكفر ؟ وجوابنا على ذلك لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر ، لوجب أن يقبح من الواحد منا تقديم الطعام إلى الغير للعلم بأنه لا يتناول ولا ينتفع به ، وكذلك يجب أن يقبح إدلاء الحبل إلى الغريق للعلم بأنه لا يتشبث به .

فإن قال : وكذا أقول ، قلنا : لو قبح مع العلم لقبح مع غلبة الظن ، لأن العلم والظن سيان فيما طريقه المنافع والمضار ؛ ألا ترى أن أحدنا لو غلب على ظنه أنه يربح فى سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم .

وبالعكس من هذا ، لو غلب على ظنه أنه يخسر ، فإنه لا يحسن منه أن يسافر كما لا يحسن مع العلم ، فكان يجب أن يقبح من الواحد منا إدلاء الحبل إلى الغريق إذا غلب على ظنه أنه لا يتشبث به ، وأن يقبح منه تقديم الطعام إلى الجائع إذا غلب على ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فلو كان العلم بالقبول شرطاً فى كون النعمة نعمة ، لوجب إذا قبل هذا الشرط أن تخرج النعمة عن كونها نعمة ، حتى لا يكون الواحد منا منعما على غيره وإن أوصل إليه ما ينتفع به ، بأن لا يعلم أنه هل يقبل أم لا ، وهذا يقتضى أن لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام إلى الجائع وإن بلغ فى الجوع النهاية ، ولا إدلاء الحبل إلى الغريق ، بأن لا يكون عالماً أنه هل يتناول ذلك الطعام أو يتشبث بذلك الحبل أو لا يتشبث ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العلم تابع للمعلوم غير مؤثر فيه ؛ لولا ذلك ، وإلا كان يجب

إذا علم أحدنا القديم تعالى بصفاته ، أن يكون كون القديم تعالى مستنداً إلى علمه ، حتى إذا زال زال ، وذلك محال . يبين ذلك ، أن العلم إنما يتعلق بالشيء على ماهو به ، وما هذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثراً .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضرّ به بالتكليف . وجوابنا ، أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يختر الإيمان ، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر .

فإن قيل : أليس لولا التكليف لكان لا يستضر به الكافر ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن القديم تعالى لا يخرج عن أن يكون منعماً عليه بتكليفه إياه ، مع أن غرضه تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به ؛ وصار الحال فيه كالحال فى من تفضل على غيره بدنانيره فضيعها ذلك الغير واغتم لمكانها ، فكما لا يقال : إن المعطى يخرج بذلك عن كونه منعماً متفضلا عليه ، كذلك ههنا . يبين ذلك ، أن المضيع للدنانير ليس هو المعطى فإنما ضيعها هو بنفسه ، كذلك ههنا ليس هو الله تعالى ، بل الكافر هو المضر بنفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه له والحال هذه يكون عبثاً ، ونحن قبل أن نجيب عن ذلك نبين حقيقة العبث .

حقيقة العبث

اعلم أن العبث ، كل فعل يفعله الفاعل من دون عوض مثله ، وذلك نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح على درهم درهماً ، مع أنه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة ، ونحو أن يستأجر أجيراً بأجرة تامة ليصب الماء من نهر إلى نهر ، من دون أن يكون له فى ذلك غرض .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن التكليف غير مفعول على هذا الوجه ، فلم يجب أن يكون عبثاً .

يبين ذلك ، أن غرض القديم تعالى بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف للثواب ، وذلك حاصل فى هذا التكليف حصوله فى تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن .

فإن قيل : إدلاء الحبل إلى الغريق مع العلم أنه لا يستمسك به ، ودفع السكين إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل به نفسه قبيح ، وهذه صورة تكاليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يكفر ، فيجب أن يكون قبيحاً .

قيل له : إن المدلى إليه الحبل ، والمدفوع إليه السكين ينظر فى حالهما ، فإن كانا متمكنين من قتل أنفسهما قبل إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما ولكن المعلوم من حالهما أنهما لا يقتلان أنفسهما إلا عند إدلاء الحبل ودفع السكين ، فإن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما قبيح ، لأنه يكون مفسدة ؛ وإن كانا لا يتمكنان من الخنق والقتل إلا بهذا الحبل وهذا السكين ولا يتمكنان من التخلص إلا بهما ، فإنه يحسن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكيناً ؛ وهذا الأخير هو صورة التكليف ، فلا يجب أن يكون قبيحاً . وليس يجوز أن يقال : إن هذا التمكين قبيح لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح ، لأنه لو قبح لهذا الوجه للزم أن يقبح كل تمكين فى العالم ، إذ التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح ، وهذا لأجل أن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده ، فما من قدرة تمكن من أن يفعل بها الخير[1] إلا ويمكن أن يعمل بها الشر .

---

(١) الخير بها ، فى ص

فإن قيل : إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زيداً إذا علم من حالة عمرو أنه يكفر عند تكليفه إياه ، فلأن يقبح تكليفه[1] مع العلم أنه نفسه يكفر أولى وأحرى .

قيل له : ماذكرته أولا إنما يقبح لأنه يكون مفسدة ، وليس هذا الثانى من المفسدة فى شىء ، بل هو تمكين ، فلا يجب قبحه على ما ظننته .

فإن قيل : إن القديم تعالى إذا ما كلفنا ، فلابد من أن يريد منا مايتعلق به التكليف ليحسن منه تكليفه إيانا ، والإرادة لا تتعلق بما المعلوم من حاله أنه لا يقع ، فكيف يحسن من تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر .

قيل له : إن هذا ينبنى على أن الإرادة لا تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع ، وليس كذلك ، فإن الإرادة تتعلق بما المعلوم أنه يقع وبما المعلوم أنه لا يقع على سواء . وقولهم : إنما يتعلق بما المعلوم أنه لا يقع تمنٍّ فقد أبطلناه لما تقدم ، وذكرنا أن التمنى من أقسام الكلام وليس كذلك الإرادة. يبين ذلك ويوضحه أن الإرادة إذا تعلقت بالشىء ، فإنما تتعلق به لصحة حدوثه ، وما المعلوم أنه لا يقع كالمعلوم أنه يقع فى صحة الحدوث ، فكيف لا تتعلق به الإرادة والحال ما قلناه ؟

فإن قيل : نحن لا نسلم أن ما المعلوم أنه يقع كالمعلوم أنه يقع فى صحة الحدوث ، فإن القدرة على خلاف المعلوم محال عندنا .

وجوابنا عنه ، أنه لو كانت القدرة على خلاف المعلوم محالاً ، لكان يصح من القادر على الشىء أن يكون قادراً على الضدين ، لأن المعلوم إنما يكون أحدهما لامحالة ، وفى علمنا بأن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قالوه .

فإن قيل : ومن أين ثبت لكم أن القدرة تتعلق بالضدين ، وأن القادر على

(١) ناقصة من أ

الشىء لابد أن يكون قادراً عليها ؟

قلنا : إن هذه المسألة قد استقصيناها فيما تقدم عند الكلام فى الاستطاعة ، ولا معنى لذكرها .

فإن قيل : إذا كان غرض القديم تعالى بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلى الثواب ، فهلا كلفهم ما إذا أتوا به استحقوا المدح والثواب ، وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا الذم والعقاب ؟

قيل له : إن ما ذكرته هو النوافل ، ولا يحسن التكليف بها ابتداء ، إذ لاوجه لحسن التكليف بها إلا كونها مسهلة للفرائض داعية إليها ؛ على أنا قد ذكرنا غير مرة ، أن التكليف ليس الغرض به وصول المكلف إلى الثواب على كل حال ، وإنما الغرض تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به ، وهذا حاصل سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل .

فإن قيل : إنه تعالى إذا كلف الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر بتجهيله ، وذلك فاسد ؛ وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيقه ، لأن القدرة على خلاف المعلوم محال . وجوابنا ، أن ما قلته أولاً فلا يصح ، لأن التجهيل هو ما يصير الشىء جاهلا ، والإيمان لا حظ له فى ذلك ؛ وأيضاً فإن القديم تعالى كما علم من حال الكافر أنه لا يؤمن ، فقد علم من حاله أنه لو اختار الإيمان لقدر عليه ، وهذا هو الذى يحتاج إليه المكلف فى اختيار الإيمان ، لاعلم الله تعالى به . وأما ما ذكرته ثانياً ، فقد أجبنا عنه ، وبينا أن المعلوم أنه يقع ، كالمعلوم أنه لا يقع فى تعلق القدرة به ، ففسد ما ذكرتموه .

وقد أورد رحمه الله وجهاً آخر على وجه الإيناس[1] والتقريب، فقال: لو لم

(١) التأنيس ، فى أ

يكلف الله تعالى إلا من المعلوم من حاله أنه يؤمن كان ذلك إغراء بالقبيح ، والإغراء بالقبيح قبيح . يبين ذلك ويوضحه ، أن المرء إذا علم أنه لا يكلفه الله تعالى إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لامحالة وأنه يصل إلى الثواب كان مغرى بالقبيح، وذلك فاسد ، وفي فساده دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من حاله أنه يؤمن ، فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، ولا بد من ذلك ليعلم المكلف أن الأمر فيما ينفعه أو يضره موكول إلى اختياره ومفوض إليه ، فإن أحسن الاختيار لنفسه واختار الإيمان تخلص من العقاب وظفر بالثواب ، وإن أساء الاختيار واختار الكفر استوجب من الله العقوبة .

يحصل من هذه الجملة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن ، ولا خلاف في هذا ، وإنما الخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم أنه يكفر ؛ فعندنا أنه إنما حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لاتنال إلا بالتكليف وهي درجة الثواب، وعند شيخنا أبي القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح ، وأراد بالأصلح الأنفع ، حتى قال : إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن ، لأن الاعتبار بكثرة النفع ، وذلك فاسد عندنا ، لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلماً ، وإن بلغ ذلك النفع، ما بلغ لولا ذلك وإلا كان لا يكون في العالم ظلم ، فما من شيء إلا وفيه نفع الظالم وأهل بيته ، وفي عدمهم كثرة .

الألطاف

فصل ، في وجوب الألطاف[1] وذكر الخلاف فيه

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة اللطف جرياً على العادة المألوفة .

(١) في المحيط تفصيل جيد لموضوع اللطف وأقسامه وثمرته . انظر المحيط ٢ : ٢٨٦ وما بعدها ، ونظرية اللطف من أهم النظريات التي أسسها المعتزلة .

اعلم ، أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار او إلى ترك القبيح .

أسماء اللطف

والأسامي تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً ، وربما يسمى عصمة ، إلى غير ذلك . وسنذكر حقيقة هذه الألفاظ في مواضعها اللائقة بها إن شاء الله تعالى .

فاعله

ثم إن ما هذا حاله لا يخلو ؛ إما أن يكون من فعل الله تعالى ، أو من فعل غير الله .

وإذا كان من فعل غير الله جل جلاله ؛ فإما أن يكون من فعلنا ، أو من فعل غيرنا .

فإن كان من فعلنا وكان لطفاً لنا يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التحرز من الضرر ؛ وقولنا إذا جرى مجرى التحرز من الضرر احترازاً عن النوافل ، فإنه ليس يجب أن نفعل ماهو لطف فيها ، لأنها إذا كانت لا يستضر بتركها أصلا ، فلأن لايستضر بترك ماهو لطف تابع لها أولى . فإذا كان من فعل غيرنا فلا يخلو ؛ إما أن يكون المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل ؛ فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذي يكون ذلك الفعل لطفاً لنا فيه ، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح ، فهذه جملة ما نقدمه في هذه المسألة . ونعود بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه .

اعلم ، أن المخالف في هذه المسألة ، هم هؤلاء المجبرة ، وبشر بن المعتمر ، وأصحابه من البغداديين .

وإن كان لايتحقق الخلاف مع المجبرة في هذه المسألة ، لأن اللطف إذا كان لايرجع به إلا إلى ما يختار المرء عنده فعلا أو تركاً ، أو يكون أقرب عنده إلى

اختياره ، والقوم قد أبطلوا القول بالاختيار رأساً ، فلم يكن للكلام في ذلك معهم وجه ؟ وأيضاً ، فإن اللطف إذا كنا لا نوجبه إلا لأنه زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته ، والقوم يجوزون على الله تعالى تكليف ما لا يطاق ، لم يكن لمكالمتهم في هذه المسألة وجه .

الخلاف مع بشر بن المعتمر

فإذن لا يتحقق الخلاف معهم ، وإنما يقع الخلاف من بشر بن المعتمر ومن تابعه .

وهم قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ، وجعلوا العلة في ذلك ، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص ، لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح ، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه ، تبينّا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى .

فأما عندنا ، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه ، إذ ليس يمتنع أن يكون في المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك ، وفيهم من هو خلافه ، حتى إن فعل به كل مافعل لم يختر عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً .

وإذ[1] قد علمت هذا ، فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقاً ، ولا وجه لذلك ، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل ، فنقول :

إن اللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف ، أو مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، ولا رابع .

(١) وإذا : في ا

فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب ، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف ، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه . وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكين ، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب ، فكذلك اللطف .

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب ، لأن أصل التكاليف إذا كان لا يجب ، بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ ، فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى ، فصح أن مراد المشايخ بذلك الاطلاق ما ذكرناه .

ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات ، وبين ما إذا كان لطفاً في النوافل ، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد كلفنا النوافل أيضاً ، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة ، خلاف الواحد منا ؛ إذا ثبت هذا ، فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب ، هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل ، وإلا عاد بالنقض على غرضه ، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره ، فإنه يجب عليه أن يبعث ، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه ، كذلك ههنا .

فإن قيل : إن ذلك إنما وجب في الشاهد لأنه يستضر بإنفاق ما أنفق إن لم يجبه صديقه ، وهذا غير ثابت في القديم جل وعز .

وجوابنا ، إنا نفرض الكلام فيمن لا يبالي بهذا القدر ولا يقع ذلك في عينه ،

وتقول : إنه لو استمر به ذلك الداعي ثم لا يفعل ما ذكرناه ، فإنه يكون عائداً بالنقض على غرضه ؛ كذلك كان مثله في مسألتنا .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لكان يجب في الواحد منا إذا أراد أن يضيف غيره وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلا إذا بعث إليه بقبالات أملاكه، أن يجب ذلك عليه ، وأيضاً فكان يجب إذا قال لعبده : اسقني شربة من ماء، أو ناولني هذا الكوز ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى ذلك إلا إذا مكنه نفسه أو أعتق رقبته أن يجب ذلك عليه ، ومعلوم خلافه .

وجوابنا عن الأول ، أن أحدنا إنما يفعل ذلك للنفع والذكر الجميل ، أما إذا بلغ الأمر إلى هذا الحد ، فإن داعيه يتغير لا محالة ولا يستمر على ذلك ، لأن ما يلحقه بذلك من الضرر أضعاف ما كان يرجوه منه من النفع والذكر الجميل ، ولا تسمح النفس ببذل الأموال النفيسة في ادخار هذا القدر من الذكر ؛ ولهذا، إن كان يريد ضيافة ملك وعلم أن في ضيافته نفعاً يوازي ذلك القدر ، فإنه يحسن بل يجب .

وهكذا الجواب عن الثاني ، لأن المولى إذا علم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة ، وعلم أنه لا يسقيها إلا إذا أعتقه ، فإنه يجب عليه ذلك ، وإلا عاد بالنقض على غرضه .

فإن قيل : لو كان كذلك ، لكان يجب إذا أراد أحدنا استدعاء جماعة من الكفار إلى الإسلام ، وعلم من حالهم أنهم لا يجيبون إلا إذا شاطرهم على ماله أن يجب عليه ، وإلا كان عائداً بالنقض على غرضه على ما ذكرتموه في مسألتنا .

قيل له : إن أحدنا إذا استدعى غيره إلى الإسلام ، فإنما يفعل ذلك لاقتناء

الذكر الحسن والرئاسة ، وربما لا تسمح نفسه ببذل نصف ماله في ذلك ، حتى لو قدرنا أن يكون هذا الذي يدعوه إلى الإسلام له أعوان وأتباع يعظم أمر داعيه إلى الإسلام ويفخم شأنه ، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله ، وإلا عاد على غرضه بالنقض على ما تقدم .

يبين ما ذكرنا ويوضحه ، أنه إذا لم يقصد بدعوة الغير إلى الإسلام هذا الذي ذكرناه ، فلا وجه يذكر إلا نفع الغير ؛ وليس يلزمه تحمل المشقة لنفع الغير لأنه ليس بمكلف ، وإنما الله تعالى هو المكلف الذي لا غرض له في تكليفه إلا نفعه ، ففارق أحدهما الآخر .

ومن خالف في هذه المسألة فقد بنى مذهبه على أصل فاسد ، وهو أنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من أطاع وفيهم من عصى ، تبينا أن الألطاف غير واجبة على الله تعالى . ونحن قد أفسدنا هذا المذهب في أول المسألة ، وبينا أنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما فعل فإنه لا يصير لطفاً له[1]. ولذلك نظير في الشاهد ؛ فإنه لا يمتنع أن يكون لأحدنا ولدان ، علم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريقة الرفق فإنه يختلف إلى المكتب ويقبل على التعليم ويشتغل بما يريده منه ، ويعلم من حال الآخر أنه إن فعل به ما فعل من الرفق والعنف فإنه لا يختار ذلك ، كذلك في مسألتنا ؛ ولا يمتنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال .

ومن أسف ما يتعلقون به في الأصل ويذكرونه في نصرة هذا المذهب ، قولهم : إنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر

---

(١) ناقصة من ص

والثانى ، هو كالهبات والصدقات والهدايا وغيرها ، فإنها فى الحكم كأنها من قبل الله تعالى وإن كان المتولى لها غيره تعالى ، فلولا خلقه الواهب والموهوب والموهوب له ، وجعل أحدهما بحيث يرغب فى الهبة والآخر يقبل منه ذلك ويمكنهما من النفع والانتفاع ، وإلا كان لا يصح من أحد هبته ، ولا يتمكن أحد من قبولها والانتفاع بها ، وإذا كان الواحد منا يكون منعماً على الغير بالهبة وإن كان لا يتعلق به إلا من وجه واحد ، فالقديم تعالى بأن يكون منعماً بها وقد تعلقت به من كل وجه أولى وأحرى[1] .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون القديم تعالى منعماً علينا بالتكليف ، فعليه نستحق الثواب وبه نتوصل إليه . قلنا : هكذا نقول ، لأنه لا فرق فى النعمة بين أن تكون منفعة يمكن الالتذاذ بها ، وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة ، هذا على مامر فى صدر الكتاب .

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى منعماً علينا بالإيمان ، وأن يستحق من جهتنا الشكر عليه ، قلنا : كذلك نقول ، إلا أنا لا نطلق القول به لأنه يوهم الخطأ . يبين ذلك ، أنه هو الذى خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح أو نفرة الحسن ، وكلفنا وجعلنا بحيث أمكننا اختيار الإيمان بدلا من الكفر ، والكفر بدلا من الإيمان ، وعرضنا بذلك إلى درجة الثواب ، فكأنه هو الذى خلق فينا الإيمان وأنعم به علينا ، إلا أنا لا نطلق القول بذلك لما ذكرناه من كونه موهماً للخطأ ، حتى لو لم يوهم ذلك ، وعرف من حالنا أنا لا نعنى به أنه هو الذى خلق الإيمان فينا ، وأنه لا يستحق الشكر عليه نفسه ، وإنما يستحق الشكر على مقدماته ، ولجوزنا إطلاق القول فى ذلك ، فهذه طريقة القول فى هذا الفصل .

(١) وأحق ، فى ص

فصل ، فى القرآن[1] وذكر الخلاف فيه .

ووجه اتصاله بباب العدل هو ، أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح ، وعلى وجه آخر فيحسن وباب العدل كلام فى أفعاله ، ومايجوز أن يفعله وما لا يجوز .

وأيضاً، فإنه له بما كنا فيه من قبل اتصالا شديداً ، فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم ، فإليه يرجع الحلال والحرام ، وبه تعرف الشرائع والأحكام؛ وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً .

فقد ذهبت الحشوية النوابت من الحنابلة الى أن هذا القرآن المتلو فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف غير مخلوق ولا محدث ، بل قديم مع الله تعالى .

وذهبت الكلابية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلى قائم بذاته تعالى ، مع أنه شىء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان ، وأن هذا الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى ، وفرقوا بين الشاهد والغائب ، وما دروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكى ، فإن الحكاية والمحكى لابد أن يكونا من جنس واحد ، ولا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث .

(١) الحديث فى القرآن وكلام الله من أهم المشاكل التى عرضت لمفكرى الإسلام ، وقد أثارت ضجة كبيرة فى صفوف العلماء والعامة ، وارتبطت بمحنة كبيرة تعرف بمحنة الإمام أحمد بن حنبل ، وكان شعار الفريقين المتنازعين هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق . فتزعم المعتزلة جبهة القائلين بخلق القرآن ، واستجلبوا لصفهم خليفة من أعظم الخلفاء وهو المأمون ، ووزيراً من أعظم وزراء بنى العباس هو أحمد بن أبى دؤاد ، وذهب ضحية الخلاف كثيرون ، وثبت القائلون بأنه غير مخلوق على رأيهم وليس لهم من أمور الحكم شىء ، وتراجع القائلون بخلق القرآن تحت ضغط الناس ، وخرج أحمد بن حنبل من المحنة ظافراً يضرب به المثل فى الثبات على العقيدة ، كما سجل المعتزلة بمواقفهم ومحاولتهم أخذ الناس بالعنف على القول برأيهم أسوأ مثال على التدخل فى الحرية الفكرية مع أنهم روادها الأوائل .

وقالوا : إن كلامنا هو الذى نسمعه ؛ وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم كـكلام الله تعالى، وإلى هذا المذهب ذهب الأشعرى؛ إلا أنه لما رأى أن قوله: أن الذى نتلوه فى المحاريب ونكتبه فى المصاحف حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى ، قال : إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى ؛ ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه ، إلا أنه قد جرى على القياس فقال : الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب ، فلقد أصاب فى خطئه هذا .

وأما مذهبنا فى ذلك ، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق محدث[1] ، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالا على نبوته ، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال والحرام ، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذى نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة ، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرىء القيس على الحقيقة ، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن

وإذ قد فرغنا عن ذكر شطر الخلاف فى هذه المسألة، نعود إلى الكلام فيها ، ونذكر حقيقة الكلام ، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة .

(١) هذا الموضوع يتعلق بصفات الله عند مثبتى الصفات الأزلية ، ويتعلق بفعله عند الذين ينفونها ، ولذلك أورده القاضى فى باب العدل والأفعال كما رأينا . وتتلخص المشكلة فى أن الذين قالوا بالصفات الأزلية قد أثبتوا كلام الله قديماً ، وأول من قال بهذا من المتكلمين عبد الله ابن كلاب لأن السلف كانوا يتحرجون من وصف القرآن بأنه قديم ، وقالوا فقط : إنه غير مخلوق ، لكن المعتزلة زادوا بأن كلام الله مخلوق محدث ، وميز الأشعرى متابعاً لابن كلاب بين الكلام النفسى الأزلى القديم ، والكلام المتعلق بالأمر والنهى والخبر ، وهو حادث .

حقيقة الكلام

إلا أن هذا لا يصح إيراده على طريق التحديد ، لأن الحروف المنظومة هى الأصوات المقطعة ، والأصوات المقطعة هى الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب ، الذى اختاره شيخنا أبو هاشم ، فيكون فى محد تكرار لا فائدة فيه .

يبين ذلك ، أن الأصوات المقطعة لو كانت أمراً زائداً على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الإنفصال إذ لا علاقة ، ولأن الحروف جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، وهذا يقتضى أن لا يكون الحرفان كلاماً ؛ وليس كذلك ، فإن قولنا : مر ، وسر ، وقل ، وكل ، حرفان مع أنه كلام .

فالأولى أن نقول فى حده : هو ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو ما له نظام من الحروف مخصوص .

فلا يلزم على هذا أن لا يكون قولهم ق ، و ع ، كلاماً؛ لأن ق ، و ع ، حرفان. يبين لك ذلك ، إذا وقفت عليه ، فإنك تقول فى الوقف : قه ، وعه ، يدلك على هذا هو أنهم نصوا على أنه لا يصح الابتداء إلا بالمتحرك ، ولا الوقف إلا على الساكن ، فلولا أن : ق و ع حرفان ، وإلا فكيف يصح الابتداء به والوقف عليه ، فصح ما قلناه .

ولا يعاب علينا تحديدنا الكلام بما له نظام ، فإن أكثر ما فى ذلك أنه تحديد بالمجاز ، وذلك سائغ .

ولا يجب أن يكون مفيداً، بخلاف ماذهب إليه شيخنا أبو هاشم، وإلا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عرّوه منه .

وأيضاً فلو كان الكلام هو ما يفيد ، على ما يحكى عن أبى هاشم ، لكان يجب فى عقد الأصابع والاشارة بالرأس أنه يكون كلاماً ، ومعلوم خلافه .

فهذا هو حقيقة الكلام ، ولا فرق بين أن يكون مهملا أو مستعملا ، أو أن لا يكون من حرفين مختلفين على ما مر لأبي هاشم في بعض المواضع ، لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أيضاً ؛ ألا ترى أن قوله صلى الله عليه « ما أنا من دد ولا الددمنى »[1] كيف كان كلاماً مع تركبه من دالين؟ وهكذا فإنك تسمع الناس يقولون : كك ، لهذا الحيوان المخصوص ، وشش ، لهذا العدد المخصوص ، وسس للرنة ، وككك للبعوض ، وأشباه ذلك أكثر من أن يأتي عليه العدد والحصر . فأما ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيداً ، والمفيد هو ما تركب من حرف واسم أو اسم واسم كقولك زيد قائم ، أو من فعل واسم كقولك قام زيد ، فإنما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي.

وإذ قد عرفت حقيقة الكلام ، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام ، لأنه[2] به يتصور الافهام والاستفهام ، ولا يقوم غيره هذا المقام ، ولا شيء يتسع اتساع الكلام ، لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والاشارة بالرأس ، ولا شك أنه لا يتسع اتساعه ، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله ، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذي يتأتى من المتكلم ، وأما الكتابة فإنه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام ، وأيضاً فإن الفائدة بها تترتب على الفائدة بالكلام ، فلولا أنه تعالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المواضعة على ذلك ، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء التي ذكرناها .

وإذ قد تبين لك هذه الجملة في كلامنا ، فكلام الله تعالى المنزل على رسوله أدخل في باب النعمة ، لأن به يعرف الحلال والحرام ، وإليه يرجع في الشرائع

---

(١) الدد : اللهو واللعب ، والحديث في النهاية في غريب الأثر لابن الأثير ، باب الدال مع الدال .

(٢) لأن ، في س

والأحكام ، ولذلك قلنا : إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يعرى عن الفائدة ، حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه ، لأن ذلك يتنزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية ، فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث ، كذلك في مسألتنا .

فحصل من هذه الجملة ، أن كلام الله تعالى إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذي ذكرناه ، فأما إذا كان الأمر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة ، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك ، سيما إذا أثبتوه قديماً ؛ فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم ، [1] خاصة إذا جوزوا عليه الكذب ، وأن يأتي بخطاب لا يريد به شيئاً أصلا ، وأن يؤخر بيان المجمل عن حال[2] الخطاب ، بل عن حال[3] الحاجة

ونعود بعد هذه الجملة إلى إبطال هذه المذاهب .

إبطال قول من يقول ان القرآن قديم

أما الكلام على الصنف الأول ، الذين قالوا : إن القرآن قديم مع الله تعالى ، فهو[4] أن نقول لهم : إنكم قد بلغتم في الجهالة إلى أقصى الغاية ، فإن القرآن يتقدم بعضه على بعض ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً ، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره . يبين ذلك أن الهمزة في قوله : الحمد لله ، متقدمة على اللام ، واللام على الحاء ، وذلك مما لا يثبت معه القدم ، وهكذا الحال في جميع القرآن ؛ ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة ، له أول وآخر ، ونصف ، وربع ، وسدس ، وسبع ، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً .

وقد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال : **«وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث»**[5] والذكر هو القرآن ، بدليل قوله : **«انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون»**[6]

---

(١) وخاصة ، في س

(٢) حالة ، في ا

(٣) حالة ، في ا

(٤) هو ، في س

(٥) الأنبياء ٢

(٦) الحجر ٩

فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل ، والمنزل لا يكون إلا محدثاً ؛ وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنه قال : « **وإنا له لحافظون** » فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه .

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى : « **الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت** »(١) بيّن كونه مركباً من هذه الحروف ، وذلك دلالة حدوثه ، ثم وصفه بأنه كتاب أى ، مجتمع(٢) من كتب ، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها ، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً ؛ ووصفه بأنه محكم ، والمحكم من صفات الأفعال ؛ وقال بعد ذلك : ثم فصلت ، وما يكون مفصلا كيف يجوز أن يكون قديماً .

وأظهر من هذا كله قوله تعالى « **الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى** »(٣) وصفه بأنه منزل أولاً ، ثم قال : أحسن الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ؛ ووصفه بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، فهذا صريح ما أدعيناه ؛ وسماه كتاباً وذلك يدل على حدوثه كما تقدم ، وقال: متشابها ، أى يشبه بعضه بعضاً فى الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه ؛ وما هذا حاله لابد من أن يكون محدثاً ، فهذا هو الكلام على الصنف الأول .

إبطال أن كلام الله معنى قائم بذاته

وأما الكلام على من قال إن كلام الله معنى قائم بذاته ، فهو أن نقول : إن هذا دخول منكم فى كل جهالة ، لأن الكلام الذى أثبتموه مما لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات مالا طريق إليه يفتح باب كل جهالة، ويوجب عليكم تجويز المحالات، نحو: أن تجوزوا أن يكون فى المحل معان ولا طريق إليها ، وأن يكون فى بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شىء من ذلك ، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد تناهى فى الجهالة .

---

(١) هود ١
(٢) جمع ، فى س
(٣) الزمر ٢٣

فإن قيل : لم قلتم إنه لا طريق إليه ؟ قلنا : لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورة ، فالطريق إليه إما أن يكون صفة صادرة عنه ، أو حكماً أوجبه هو(١) ، وليس ههنا صفة تصدر عن الكلام الذى أثبتموه ، ولا حكم له يتوصل به إلى إثباته ، فإثباته والحال هذه يؤدى إلى ما ذكرناه .

فإن قيل : إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد من نفسه شيئاً ، ذلك الشىء هو الذى أثبتناه كلاماً ، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه . قيل له : إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شىء آخر، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير فى كيفية ترتيبه ، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور ، لم يجز أن ينصرف(٢) إلى ما ذكرتموه .

وحكى عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهانى(٣) ، أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر، وهذا(٤) يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتفكر ، أو أن يكون متفكراً ، تعالى الله عن ذلك . وهذا دخول منهم فى المجوسية ، فهم الذين جوزوا الفكر على البارى تعالى حيث قالوا : إنه تعالى فكر(٥) فكرة رديئة فتولد(٦) من فكرته الشيطان ، فيكون ذلك أحد وجوه المضاهاة بينهم وبين المجوس .

فإن قيل : أو ليس أهل اللغة يقولون : فى نفسى كلام ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ .

قلنا : إن ما ذكرتموه عكس الواجب ، فإن الأصل أن تثبت المعانى أولا ثم يعبر عنها بعبارات ، وأنتم فقد جعلتم العبارات طريقاً إلى إثبات المعانى ووصلة

---

(١) محذوفة من س (٢) يصرف ، فى س
(٣) هو محمد بن الحسن بن فورك ، كان فقيهاً ، أصولياً ، واعظاً ، وكان فى الكلام على مذهب الأشاعرة . توفى سنة ٤٠٦ هـ . طبقات السبكى ٣ : ٥٢ .
(٤) هو ، فى س (٥) يفكر ، فى ا
(٦) تولد ، فى س

إليها ، وذلك مما لا وجه له ، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم خرساً ، لكان لابد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته ، وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك .

وبعد ، فإن العرب كما تقول: فى نفسى كلام، فقد تقول فى نفسى: بناء دار ، أو حج بيت الله تعالى ، أو زيارة قبر رسول الله ؛ فكان يجب أن تكون هذه الأفعال كلها معانى فى النفس قائمة بذات فاعلها والمعلوم خلافه .

فإن قيل[١] : إن مرادهم بذلك ، فى نفسى العزم على بناء دار ، وعلى حج بيت الله تعالى ، إلى ما شاكل ذلك ، قلنا : فارض بمثل هذا الجواب .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ههنا طريقاً إلى إثبات الكلام ، وهو مضادته للخرس والسكوت ؟ قلنا : ليس[٢] الكلام ضد لامن جنسه ولامن غير جنسه ؛ وبعد ، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام ، لكانا لايضادان إلا هذا الذى نسميه نحن وأنتم ولا يعدون ذلك كلاماً ، ويقال لهم أيضاً : إن المرجع بالخرس إلى فساد يلحق آلة الكلام ، والسكوت هو[٣] أن لا يستعمل آلة الكلام فيه حالة قدرته على استعماله ، فلو كان ذلك ضد الكلام لكان لاينبغى أن يصح من الله تعالى خلق الكلام فى لسان الأخرس والساكت ، وإلا فقد اجتمع الضدان ، والمعلوم خلافه ، فبطل كلامهم[٤] هذا من كل وجه .

وإذ قد فرغنا من الكلام فيما يتعلق بالمعنى ، فإنا نتبع مايستعملونه[٥] من العبارة ، ونحصل الكلام عليهم فيها فنقول :

(١) مرادهم ، فى س
(٢) ساقطة من س
(٣) فهو ، فى س
(٤) كلامه ، فى س
(٥) فى ، فى س

قولكم : إن الكلام معنى قائم بذاته القديم تعالى يحتمل أموراً ، لأن القيام قد يذكر ويراد به الانتصاب ، كما يقال : فلان قائم ، أى منتصب ؛ وقد يذكر ويراد به الدوام، كقوله: الحى القيوم أى الدائم ؛ وقد يذكر ويراد به الحفظ، كما يقال: السقف قائم بالسارية أى محفوظ به على معنى أنه لولاه لسقط ؛ وقد يذكر ويراد به الحلول ، كما يقال : السكون قائم بالمحل ، وشيء من ذلك لايتصور فى هذه المسألة ، لأن الانتصاب والحلول وغيرهما مما لا يجوز على الله تعالى .

فإن قيل : إنا لا نريد بهذه العبارة شيئاً من الأشياء ، وإنما نعنى بها[١] أنه موجود به . قلنا : إن هذه العبارة أيضاً[٢] تستعمل فى معنيين :

أحدهما : أنه واقع من جهته وأنه هو الذى فعله ، على مايقال فى السموات والأرض أنها موجوده بالله .

والثانى : أنه لولاه لما وجد ، كما يقال العرض موجود بمحله ؛ فإن أردتم به الأول، فهو الذى نقوله، إلا أنه يقتضى حدوثه ؛ وان أردتم به الثانى فلا يصح ، لأنه يوجب أن يكون ذلك المعنى قائماً بحياة القديم تعالى وبقدرته لابذاته ، وقد عرف خلافه .

وقد دل بهذه الجملة على أن المتكلم هو فاعل الكلام، ليفسد به ماذهبوا إليه فى هذا الباب .

والذى يدل على صحة ذلك ، هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلماً ، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به . وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجنى، فقالوا : إن الجنى يتكلم على لسانه ، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله ، فلو جاز أن يقال فى المتكلم إنه

(١) به ، ق ا
(٢) ما بين القوسين ، تشتمل على ، فى س

ليس هو فاعل الكلام ، لجاز مثله فى الشاتم والضارب والكاسر وغير ذلك ، فالطريقة فى الجميع واحدة ، وإن كان البعض أظهر من البعض ، وقد عرف خلافه .

ويدل على ذلك أيضاً ، هو أن المتكلم لا يخلو ؛ إما أن يكون متكلماً لأنه فعل الكلام ، أو لأن الكلام أوجب له حالة أو [1] صفة ، أو لأن الكلام حله أو[2] بعضه ، أو لأن الكلام أثر فى آلته على معنى أنه نفى الخرس والسكوت عنه ، أو لأنه موجود به ، والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون المتكلم إنما كان متكلماً لأنه [3] فاعل الكلام على ما نقوله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام أوجب له حالة أو صفـــة ؟ قلنا : إنه[4] لا حال للمتكلم بكونه متكلماً ، إذ لا طريق إليه ، وإثبات مالا طريق إليه يفتح باب الجهالات على ما مر .

فإن قيل : إن ههنا طريقاً ؛ فإن الواحد منا يفصل بين كونه متكلماً وبين أن لا يكون متكلماً ، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه .

قلنا إن هذه التفرقة إذا أمكن أن ترجع بها إلى أنه يفعل فى إحدى الحالتين الكلام ولا يفعل فى الحالة الثانية ، لم يمكن أن ترجع به إلى ما ذكرتموه .

ويدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان للمتكلم بكونه متكلماً حال وصفة ، لكان يجب أن يسبق العلم بتلك الحال[5] قبل العلم بالكلام ، كما فى كونه

---

(١) و ، ق س
(٢) أو حل ، ق س
(٣) فعل ، ق س
(٤) لأنه ، ق س
(٥) الحالة ، ق ا

عالماً ، فإن العالم لما كان[1] له بكونه عالماً حال ، يسبق علمنا بكونه عالماً على العلم بما يوجبه وهو العلم . وكذلك فى المتحرك ، فإن المتحرك لما كان له بكونه متحركاً حالة وصفه ، حصل العلم بكونه متحركاً قبل العلم بالحركة ، كذلك يجب مثله فى مسألتنا ، فكان يجب أن نعلم كون المرء متكلماً وإن لم يخطر ببالنا الكلام ، والمعلوم خلافه ؛ فإنا مالم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلم كونه متكلماً .

فإن قيل : لم لايجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام حله أو حل بعضه ؟

قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو المتكلم ، لأن الكلام حله دون غيره ، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة ، المؤدى لها ، المستحق المدح والتعظيم عليها ، ولكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف المستحق الجلد ، والمعلوم خلافه ؛ وأيضاً ، فكان يجب أن يكون اللسان هو الشاعر ، لأن الشعر إنما يحله ، وذلك يوجب صحة الفعل المحكم وتأتيه ممن ليس بعالم ، وقد عرف خلافه .

وأيضاً ، فكان يجب أن لا يوجد فى العالم متكلم لأن أقل الكلام حرفان ، ومامن حرف إلا وقد اختص بمخرج مخصوص لايمكن إخراجه من غير مخرجه فلا يجتمعان والحال ما قلناه فى محل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلماً ، وفى ذلك ما قلناه .

فإن قيل : لم لايجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأنه أثر فى آلته[2] ، على معنى أنه نفى[3] لخرســـه وسكوته ؟ قلنا : لما قد مر من[4] أن الخرس والسكوت لا يضادان الكلام ، بل لاضد للكلام أصلا .

---

(١) لما ، ق س
(٢) حالته ، ق س
(٣) ينفى ، ق س
(٤) قدمنا ، ق س

كار أن يكون [متك]لماً لأن الكلام [يحت]اج إليه

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام يحتاج إليه ؟

قلنا : إذا كان المتكلم محتاجاً إلى الكلام ، والكلام محتاجاً إلى المتكلم ، فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه، ووجه الحاجة واحد، وذلك فى الاستحالة بمنزلة حاجة الشىء إلى نفسه .

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التضمين ؟ قلنا: لا يجوز ذلك، لأن حاجة التضمين هو أن لا يحصل الذات إلا على صفة ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة أخرى ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا بمعنى ، فيقال : إن ذلك الشىء وجوده مضمن به ، كما يقال فى الجوهر أنه مضمن بالكون ، على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ، ولا يكون متحيزاً وإلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا بكون ، وهذا مما لا يتصور فى الكلام والمتكلم ، فلا يصح أن يكون بينهما حاجة التضمين .

انكار أن يكون متكلماً لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته ؟ قلنا : قد أجبنا عن كلتا العبارتين ، وبينا فسادهما وفساد معانيهما فى غير هذا الموضع .

انكار أن يكون متكلماً لأن الكلام كلامه إلا إذا قصد أنه فعله

قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام كلامه أو كلام له ؟

قلنا : إن هذا يستعمل على وجهين: أحدهما ، بمعنى الاتصال والاختصاص ، والثانى بمعنى الملك ، وأى ذلك كان منهما[1] فإنه لا يتصور فى الكلام والمتكلم .

---

(١) ساقطة من ص

فإن قيل : إن المراد بقولنا إن الكلام كلامه أو كلام له ، أى أنه فعله[1] ، قلنا : هذا صريح مذهبنا فلا ننازعكم فيه .

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم ، أن الطريق الذى به يعرف أن الكلام كلام المتكلم طريقان : أحدهما ، أن يسمع منه ويعلم وقوفه على دواعيه ، والثانى ، أن يخبرنا مخبر صادق بذلك ، هذا إذا كان الكلام فى الشاهد .

فأما فى القديم تعالى ، فإنا إنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقين : أحدهما أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة ، كأن يوجد فى حصاة أو شجرة أو حجر أو غير ذلك . والثانى ، كأن يخبرنا نبى صادق ، وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام الله تعالى[2] ، لأنه لو لم يخبرنا النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك ، ولم يعرف من دينه ضرورة ، ولا دل عليه قوله تعالى[3]: **«ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»** وإلا كنا نجوز أن يكون من جهته صلى الله عليه وسلم ، لأنه ليس من ضرورة المعجز[4] أن يكون من جهة الله تعالى ، بل لا يمتنع أن يمكن الله نبيه أو غيره ، فيظهره على المدعى النبوة إذا كان صادقاً ، وإنما الذى يجب فى المعجز أن يكون ناقضاً للعادة خارقاً لها .

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أن هذا الكلام الذى أثبتوه قائماً بذات البارى إما أن يثبتوه حالا فى الله تعالى ، فالله تعالى يستحيل أن يكون محلا ، لأن المحل متحيز ، والمتحيز محدث ، وقد ثبت قدمه .

---

(١) يفعله ، ف ص (٢) ناقصة من ص

(٣) ناقصة من ص (٤) المعجزات ، ف ص

وإما أن يثبتوه موجوداً لافى محل ، وذلك أيضاً محال ، فإن حكم الكلام مقصور على محله ، منه يسمع وعليه يضاد ضده ، فلو وجد لافى محل لانقلب جنسه ، وذلك محال .

وأيضاً ، فلو صح وجوده لا فى محل وقدرنا فيه التضاد ، لكان لايخلو حال الكلامين وقد وجدا لا فى المحل من أن يتضادا أو لايتضادا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر ، لم يصح ؛ لأن ذلك يقتضى قلب جنسهما ؛ وإن تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود ، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين فى العالم ، وقد عرف خلافه . فصح لك فى هذه الجملة أن الكلام لا يصح وجوده لافى محل .

وإما أن يثبتوه موجوداً فى غيره وذلك يقتضى حدوثه ، لأن القديم لا يحل المحدث ، ومحله إذا وجد فلابد من أن يكون غير الله تعالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلا لشىء من الأشياء .

ثم لايجب أن يكون مبنياً بنية مخصوصة على ما يحكى عن أبى على ، وكان يذهب إليه أبو هاشم أولا ثم رجع عنه وقال : إن حكمه مقصور على محله على ما ذكرنا ، وما هذا سبيله فلا حاجة به الى أزيد من محله ، اعتبر به بالسواد وغيره من المعانى التى يكون حكمها مقصوراً على محالها .

ولهذه الطريقة لم يجب فى محله أن يكون متحركاً لامحالة(١)، على مايحكى عن أبى على أن به حاجة الى الحركة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أنه لو احتاج الى الحركة لكان لا وجه له الا

(١) ناقصة من ص

أن الحركة سبب فيه ؛ وليس كذلك ، فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الاعتماد بشرط الصكة التى يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية ، أو حركات نقل السكنات بينها ، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الاعتماد الذى وصفناه ، يقل بقلته ويكثر بكثرته ، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن نثبت شيئاً من الأسباب .

وبعد ، فإننا إذا ضربنا جوزة على سندانة فإنا نسمع منها صوتاً ، فقد وجد الصوت ولا حركة ، ولو كان محتاجا إليها لم نجد ذلك .

ومتى قيل : إن الصوت فى السندات إنما تولد من حركة الجوزة ، قلنا : إن الحركة لاجهة لها ، فلو ولدت الصوت لولدته فى محلها ، وإلا لم تكن بالتوليد فى هذه الجهة أولى من التوليد فى غيرها ، وذلك يقتضى أن تولده فى سائر الجهات ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذى يتولد فيه يقف على الحركة ويوجد بحسبها ، فلماذا وقف طنين الطست على الحركة يثبت بثباتها وينقطع بانقطاعها إن لم يحتج إليها ولم يتولد عنها ؟ قلنا : إنه إنما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة ، وهى عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها على ما ذكرنا ، فلفقد الشرط ينتفى توليد الاعتماد ، لا لأن الحركة هى المولدة .

فإن قيل : كيف يكون القديم تعالى متكلماً بكلام يوجد فى غيره ، قلنا : كما يكون منعماً بنعمة توجد فى غيره ، ورازقاً برزق يوجد فى غيره ، وهذا لأن المتكلم هو فاعل الكلام ، وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لامحالة ولصحة

هذه(١) الطريقة التى سلكناها فى هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصور على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل ، منعنا مما يوجبه شيخنا أبو على بن خلاد ، وهو أن لا يوجد الكلام إلا فى الهواء ، وقلنا : إن الهواء وغير الهواء سواء فى صحة وجود الكلام فيه .

وعلى الجملة ، فإن أحدنا إذا كان لا يمكنه أن يتكلم إلا بالفم واللسان ، وإلا إذا كان متمكناً من النفس ، وإلا بسبب هو الاعتماد بشرط الصكة ، فلأنه لما كان قادراً بقدرة لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين فى الكتب ، لا لأن الكلام فى نفسه يفتقر إلى شىء من هذه الأشياء نحو التنبه(٢) والحركة والهواء ، فهذه جملة ما يحتمله هذا الموضع .

شبه المخالفين فى قدم القرآن

وللمخالف فى قدم القرآن شبه ، من جملتها :

قولهم : قد ثبت أن القرآن مشتمل(٣) على أسماء الله تعالى ، والاسم والمسمى واحد ، فيجب فى القرآن أن يكون قديماً مثل الله تعالى . قالوا : والذى يدل على أن الاسم والمسمى واحد ، هو أن أحدنا عند الحلف يقول: تالله ووالله ، وهكذا يقول باسم الله ، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه . وكذلك فقد قال لبيد :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

أى السلام عليكما . وهكذا فإن أحدنا إذا قال : طلقت زينب ، كان الطلاق واقعاً عليها ، فلو لم يكن الاسم والمسمى واحداً لكان لا يكون ذلك (٤) كذلك .

وجوابنا أن هذه جهالة منكم مفرطة ، لأن الاسم والمسمى لو كان واحداً

---

(١) ساقطة من ص
(٢) البلل ، فى ص
(٣) يشتمل ، فى ص
(٤) محذوفة من ص

لكان يجب إذا سمى أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه ، وإذا سمى بعض الحلاوات أن يحلو فمه ، وإذا سمى شيئاً من المحرقات أن يحترق فمه ، وليس الأمر كذلك ؛ فما كل من قال ناراً أحرقت فمه (١) وعلى هذا قال بعضهم :

لو كان من قال ناراً أحرقت فمه ... لما تفوه باسم النار مخلوق

وأيضاً ، فكيف يتصور أن يكون الاسم والمسمى واحداً ، مع أن الاسم عرض والمسمى جسم .

وأما ما ذكره من الحلف ، فإن أحدنا إذا أراد أن يظهر ذلك من نفسه لم يمكنه إلا بالعبارة عنه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ ولو كان الأمر على ما زعمتموه لكان يجب فى الله تعالى أن يكون محدثاً فإن الحلف لا شك فى حدوثه .

وأما قولنا:(٢) بسم الله الرحمن الرحيم، فإنا إنما نقرؤه لما لنا فيه من اللطف ، والله قد تعبدنا به .

وقول لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ، مجاز، ونحن لا ننكر استعمال المجازات .

وقولهم : ضرب زيد عمراً وطلقت زينب ، فإن ذلك إنما انصرف إلى المسمى لأن أحدنا أراد أن يصرفه إليه .

فإن قيل: إن كلامنا فى الاسم ، وما ذكرتموه كلام فى التسمية، قلنا : لا فرق بين الاسم والتسمية ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل : سمى فلان فلاناً تسمية حسنة ، وبين أن يقول سماه (٣) اسماً حسناً ، ولهذا لو أثبت (٤) أحدهما ونفى بالآخر تناقض الكلام .

---

(١) فمه لما تفوه باسم النار ، فى ص
(٢) قولهم ، فى ص
(٣) سمى فلان فلانا ، فى ص
(٤) ثبت ، فى ص

حكاية أبي الهذيل بعض الحنابلة

وههنا حكاية جرت بين بعضهم مع شيخ من شيوخنا، هذا موضعها. ويحكى أن بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل في هذه المسألة، فأخذ لوحاً وكتب عليه: الله، قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده[1] وكتب بجنبه: الله آخر، فقال للحنبلي أيهما الله إذن؟ فانقطع الحنبلي.

تعلق المخالفين بآيات من القرآن

وقد تعلقوا في ذلك بآيات من القرآن، من جملتها، قوله تعالى: **«ألا له الخلق والأمر»** قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق.

وجوابنا أن هذا باطل، لأن مجرد الفصل لايدل على اختلاف الجنسين، أو لاترى أنه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام بقوله: **«وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح»**، ثم لا يجب أن لا يكون نبيا من الأنبياء، وكذلك فإنه فصل بين الفحشاء والمنكر ثم لايجب أن تكون الفحشاء غير المنكر، وأيضاً فإنه تعالى فصل بين الفاكهة والرمان بقوله: **«فيها فاكهة ونخل ورمان»** ثم لايجب أن لايكون الرمان من الفاكهة؛ كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: فما فائدة الفصل؟ قلنا: قد يفصل للتعظيم والتفخيم كفصله بين جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة، وكفصله بين نبينا وبين غيره من الأنبياء.

فإن قيل: كما يفصل للتعظيم فقد يفصل لاختلاف المذكورين، فلم حملتم هذا الفصل على أنه للتعظيم؟ قلنا: لقيام الدلالة على أن الأمر مخلوق، ولقوله: **«وكان أمر الله مفعولا»**[2]

(١) ساقطة من ص

(٢) الأحزاب ٣٧

ومن جملة مايتعلقون به، قوله تعالى: **«الرحمن علم القرآن خلق الإنسان[1]»** قالوا[2]: إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الانسان بالخلق ولم يصف القرآن به.

وجوابنا عن ذلك، ليس يجب إذا وصف الله تعالى الانسان بأنه مخلوق أن لا يكون ما عدا الإنسان مخلوقا، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ما عداه. وبعد، فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد حالا منكم، فقد قال: «علم القرآن» والتعليم لا يتصور إلا في المحدثات، وكذلك فقد قال: «علمه البيان» والبيان فالمرجع به إلى الدلالة، والدليل لا بد من أن يكون محدثاً[3] في تقدير الحادث.

فإذا ثبتت هذه الجملة، وصح حدوث القرآن ووقوعه مطابقاً للصلاح[4]، علم أنه لا يمتنع وصفنا بأنه مخلوق.

وفي الناس من أنكر ذلك فخالف[5].

وخلافه لايخلو؛ إما أن يكون من جهة المعنى، وذلك تقدم[6] الكلام فيه؛ أو أن يكون خلافاً من جهة العبارة، فيسلم حدوث القرآن ويقول: إن تسميته مخلوقاً يوهم جواز الموت عليه كما في سائر المخلوقات، وذلك محال.

والجواب، أنه ليس يجب في المخلوقات أن تموت كلها، فإن الجمادات مخلوقة ومع ذلك فإن الموت مستحيل عليها، وقد ألزمهم شيخنا أبو علي جواز الموت

(١) سورة الرحمن

(٢) ساقطة من ص

(٣) حادثاً، في ص

(٤) للصالح، في أ

(٥) وخالف، في ص

(٦) فتقدم، في ص

على الموت لأنه مخلوق ، بدليل قوله تعالى : « **الذى خلق الموت والحياة** »[١] فالتزموا ذلك ، وتعلقوا فيه بخبر يروى عن النبي صلى الله عليه وآله[٢] وسلم أنه قال : «يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش أملح فينادى بين أهل الجنة وأهل النار، ويقال يا أهل الجنة ويا أهل النار أتعرفون الموت؟ فيقولون لا ، فيقال : هذا هو الموت ، ثم يذبح ، وينادى يا أهل الجنه خلود ولا موت ، ويا أهل النار خلود ولا موت » ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يضرب عنه ، ويطوى الكشح دونه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنما لا يجوز وصف القرآن بأنه مخلوق لأن الخلق هو الكذب ، ولهذا يقال : قصيدة مخلوقة ومختلقة إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل، كذلك فقد قال تعالى: « **ان هذا الا خلق الاولين** »[٣] وقال: « **ان هذا الا اختلاق** »[٤] .

وجوابنا عن ذلك ، أن هذا لا يصح، لأن الخلق إنما هو التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه ،ولهذا تراهم يقولون: خلقت الأديم هل لى منه مطهرة أم لا،وقال الحجاج: إنى إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أى إذا قدرت قطعت ، وكذلك فقد قال[٥] زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وكذلك فقد قال غيره:

---

(١) الملك ٢ (٢) ساقطة من ص

(٣) الشعراء ١٣٧ (٤) سورة ص ٧

(٥) قول ، فى ص

ولا يئط بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلا جيد الأدم[١]

وهذه الجملة كلها دلالة على أن الخلق إنما هو التقدير على ما نقوله ، وإذ كان هذا هكذا صح وصف القرآن بأنه مخلوق على ما ذكرناه . فأما[٢] قولهم قصيدة مخلوقه أو مختلقة[٣]، فليس الغرض به أنها كذلك فى نفسها ، بل المراد به أنها منسوبة إلى غير قائلها، وهذا كما يقال: قصيدةمنحوله ومصنوعة، أى منسوبة إلى غير قائلها ، كذلك ههنا . ولهذا فلو قدرنا أن تكون القصيدة مشتمله على الأوامر والنواهى ، لكان يصح وصفها بأنها مخلوقة ومختلقة ، كما يصح وصفها بأنها مصنوعةومنحولة مع أنه لا يتصور فيه الكذب والصدق[٣]،لأن الكذب والصدق لا يدخلان فى الأوامر والنواهى وإنما يثبتان فى الأخبار وأما قوله تعالى : « **ان هذا الا خلق الاولين** » فليس المراد به الكذب على ما قالوه ،وإنما هو قول منكرى البعث والنشور ، الذين قالوا : هل نحن إلا كالأولين ممن مضى .

وأما قوله تعالى : « **ان هذا الا اختلاق** » فإنه وإن أراد به الكذب مجازاً ، فليس يجب أن لا يكون حقيقته ما قد بيناه ، وأن لا يوصف به القرآن على المعنى الذى يصح ويسلم .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الخلق إنما هو إيقاع الفعل على وجه الاختراع على ما يقوله شيوخكم البغداديون ويحكى عن عباد بن سليمان الصيمرى ؟ قلنا : لما قد تقدم[٤] من أنهم كانوا يصفون الفعل المقدر بالغرض والداعى مقدراً[٥]

---

(١) قال فى اللسان «مادة أطط» أطيط الرحال إذا ثقل عليها الركبان ، وأطت الإبل أطيطاً أنت تعباً أو ضعفاً ، وأطت السماء أى أن كثرة ما فيها من الملائكة أثقلها ، ولا يقرأ اللفظ كما قرأه مكارثى فى التمهيد للباقلانى ص ٣٠٠ (ينبط) لأنه لا معنى له فى هذا الموضع .

(٢) وأما ، فى ص (٣) و ، فى ص

(٤) فإن ، فى ص (٥) ناقصة من ص

مخلوقاً ، ولهذا كان الحجاج يتمدح : بأنى إذا وعــدت وفيت ، وإذا خلقت فريت .

وأيضاً ، فلو كان كما ذكروه لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك، وكان[1] لا يصح قوله تعالى[2] « **فتبارك الله أحسن الخالقين** » وقد أنكر عباد حين سمع هذه الآية أن يكون المراد به الجمع ، وقال : إن الياء والنون زائدتان[3] ، وذلك جهل منه باللغة وبمواضع الكلام .

الكلام فى الخلق والمخلوق

ولو لوع الناس بالكلام فى الخلق والمخلوق ، تكلم فيه شيوخنا أيضاً .

فذهب شيخنا أبو على إلى أن الخلق إنما هو التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه[4] ، على ما اخترناه ، وهو الصحيح من المذهب .

وأما شيخنا أبو هاشم ، وأبو عبد الله البصرى ، فقد ذهبا إلى أن المخلوق مخلوق بخلق ، ثم اختلفا :

فذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة .

وقال أبو عبد الله البصرى : بل هو الفكر ، وقال: لولا ورود[5] السمع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى ، وإلا ما كنا نجوز إطلاقها عليه تعالى[6] عقلاً.

وحجته فى هذا الباب قول زهير :

ولأنت تفـــرى ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

---

(١) فكان ، فى ص   (٢) ناقصة من ص
(٣) فهما زائدتان ، فى ص   (٤) منه ، فى ص
(٥) ورد ، فى ص   (٦) محذوفة من ص

قالا:[1] أثبت الخلق ونفى الفرى ، فدل على أن الخلق معنى على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا غير جائز[2] على مذهبهما ، لأن أبا هاشم لا يجوز أن يحصل الخلق ولا يحصل المخلوق ، وهكذا فإن[3] أبا عبد الله لا يجوز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل . فإذاً إن دل ما أوردوه على فساد ما اخترناه ، ليدلان على فساد ما ذكروه ؛ على أنا قد بينا أن مراد زهير بذلك ، أنك[4] تقطع[5] ما تقدر وفى الناس من هو بخلاف ذلك ، فلا مطعن على كلامنا .

ونعود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة[6] الدالة على أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون قديماً .

فمن جملة مايدل على ذلك، [7]هو أنه لو كان كلام الله تعالى[7] قديماً لوجب أن يكون مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى .

وأيضاً، فلو كان قديماً، لوجب أن يكون عالماً لذاته ، قادراً لذاته ، كالقديم تعالى[8] سواء ؛ لما قد ذكرناه[9] فيما قبل أن الاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس ، ومعلوم خلافه .

وأيضاً ، فإن العدم مستحيل على القديم تعالى[10] ، فلو كان الكلام قديماً

---

(١) قالوا ، فى أ   (٢) جار ، فى ص
(٣) وهكذا فإن ، فى ص   (٤) أنه ، فى ص
(٥) يقطع ، فى ص   (٦) الدلالة ، فى ص
(٧) العبارة فى ص ، هو أن كلام الله لو كان
(٨) محذوفة من ص   (٩) ذكرنا ، فى ص
(١٠) محذوفة من ص

لما جاز أن يعدم ، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يماديه ، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف ؛ يبين ماذكرناه ويوضحه ، أن أحدنا إذا قال : الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام الهمزة ، وحال وجود الحاء اللام ، وحال وجود الميم والدال اللام والحاء ،حتى لايلتبس الحد بالمدح ،والمدح بالدمح، ومعلوم أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً .

وأيضاً ، فإن كلامه عز وجل لا يخلو ؛ إما أن يكون مثلا لكلامنا ، أولا . فإن كان مثلا لكلامنا ، فلا[1] يجوز أن يكون قديماً ، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما[2] فى قدم ولا حدوث . وإذا كان مخالفاً لكلامنا فلا يعقل ، لأن الكلام هو هذا الذى نسمعه ، فلو جاز أن يكون فى الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا ، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان ، ولجاز أن يكون هناك معان آخر قديمة مخالفة لهذه المعانى ، وذلك محال .

وأيضاً ، فإنه تعالى[3] قد منّ على رسوله موسى عليه السلام[4] بقوله : **« انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى »**[5] فالامتنان لا يقع إلا بالمحدث دون القديم .

وأيضاً، فإنا نقول لهم : ما يقولون فيما نتلوه ونسمعه فى المحاريب ونكتبه فى المصاحف ؟ أفتقولون : إنه كلام الله تعالى ؟ فإن قالوا : لا فقد انسلخوا عن الدين وخلعوا ربقة الاسلام عن أعناقهم[6] ، وأخرجوا كلام الله تعالى[7] من أن يصح الرجوع إليه فى الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ، وردوا على الله

(١) لا ، فى ص

(٢) افتراقها ، فى ص

(٣) محذوفة من ا

(٤) محذوفة من ا

(٥) الأعراف ١٤٤

(٦) عنقهم ، فى ا

(٧) محذوفة من ص

قوله : **« وان أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله »**[1] وعلى[2] النبى صلى الله عليه وآله[3] قوله « إنى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى »[4] فإن هذا هو المتروك فيما بيننا دون ماهو قائم بذات البارى . فإن قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك، فلا شك فى حدوثه .

فإن قالوا: إن تحصيل مذهبنا فى ذلك هو أن هذا حكاية كلام الله تعالى .

قلنا: إن[5] هذا بخلاف ما عليه الأمة ، وعلى أنه كان يجب أن يكون محدثاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى ، والجنس الواحد لا يجوز أن[6] يشتمل على القديم والمحدث .

فإن قالوا : إن هذا عبارة كلام الله تعالى، قلنا لهم : إن العبارة أيضاً يجب تكون من جنس المعبر عنه ، خاصة إذا كانا كلامين ، وذلك يقتضى حدوثه على ما نقوله ؛ فهذه جملة الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلما بكلام قديم .

وإذ قد عرفت ذلك[7] ، فاعلم أن[8] فى الناس من ذهب إلى أنه تعالى[9]

(١) التوبة ٦

(٢) وعن ، فى ص

(٣) وسلم ، فى ص

(٤) فى مسند ابن حنبل « إنى تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر ، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»

(٥) محذوفة من ص

(٦) ما بين القوسين محذوف من ص

(٧) هذا ، فى ص

(٨) من ، فى ص

(٩) ناقصة من ص

متكلم لذاته، وهو محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث(١)، والذى يدل على فساد مذهبه فى هذا الباب ، أن المتكلم بما بيناه إذا كان فاعل الكلام لا أن له بكونه كذلك حالا ، فمن أثبت الله تعالى(٢) متكلماً لذاته فقد أخرجه عن كونه متكلماً أصلا ، وصار الحال فيه كالحال فيما إذا قلنا إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته ، فكما أن ذلك يقتضى نفى القدرة والعلم عن الله تعالى ، وإن كان لا يفيد خروجه عن كونه عالماً قادراً ، لما كان للعالم بكونه عالماً حال ، وللقادر بكونه قادراً حال ؛ كذلك فى مسألتنا .

ويدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض ؛ كما فى كونه عالماً ، فإنه لما كان عالماً لذاته ، وكانت المعلومات غير مقصورة ، وجب أن يكون عالما بسائر المعلومات ، فكان يجب أن يكون متكلماً بالحسنى والرفث والكذب ، وأن يكون شاتماً لنفسه ومثنياً على نفسه سوء الثناء ، تعالى الله عن ذلك ؛ ولوجب أن يكون مخبراً عن كل(٣) ما يصح الأخبار عنه ، والمعلوم خلافه ، فإنه تعالى قال : « **منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك** » .

وأيضاً ، فلو كان القديم تعالى متكلماً لذاته لوجب أن يكون مكلماً لذاته ، لأن المكلم إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً ، وذلك يوجب أن يكون الله تعالى قد كلم المخلوقين أجمع جهرة ، وذلك محال ، وما أدى إليه ويقتضيه يجب(٤) أن يكون محالا .

(١) وتنسب إليه البرغوثية إحدى فرق النجارية ، وقد ورد ذكرها فيما سبق .
(٢) ناقصة من س (٣) ناقصة من ا
(٤) ولوجب أيضاً ، فى س

فإن قيل : أليس أنه تعالى قادر لذاته(١) عالم لذاته ، ثم لا يجب أن يكون معلماً لذاته مقدراً لذاته ، فهلا جاز أن يكون متكلماً لذاته ولا يكون(٢) مكلماً لذاته.
وجوابنا عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأنا قد احترزنا عن ذلك بقولنا : إنه إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً ، وليس كذلك ههنا ، لأن المقدر إنما يكون مقدراً بخلق(٣) القدرة(٤) ، والمعلم إنما يكون معلماً بخلق العلم ، ولم يثبت أنه خالق العلم والقدرة لذاته ، ففسد قياس أحدهما على الآخر .

فإن قيل : إنما يجوز فى المتكلم أن يكون كاذباً إذا لم يثبت كونه صادقاً لذاته ، وقد ثبت كون القديم تعالى صادقاً لذاته فاستحال عليه(٥) الكذب ، وصار الحال فيه كالحال فيما نقوله فى كونه حياً أنه يصحح كونه جاهلا وإنما يصحح ذلك بشرط أن لا يكون عالماً لذاته ، كذلك(٦) ههنا . وجوابنا عن ذلك، أن الدليل قد دلنا على أنه تعالى عالم لذاته فاستحال كونه جاهلا ، ولم يثبت ذلك فى كونه صادقاً ، فصح قولنا أنه تعالى لو كان متكلماً لذاته(٧) لم يكن بأن يكون صادقاً لذاته أولى من أن يكون كاذباً لذاته .

فإن قيل : إنه بأن يكون صادقاً لذاته أولى ، لأنه أخبر عن أشياء وكان كما أخبر ، قلنا: وما تلك الأشياء ؟ قالوا:(٨) خلقه السموات والأرضين ، فقد قال تعالى(٩) : « **ولقد خلقنا السموات والأرض** »(١٠) وكان كما أخبر ، قلنا : أليس قد قال ذلك فيما لم يزل ولم يخلق السموات والأرضين ، فهلا حكم عليه بالكذب

(١) وعالم ، فى س (٢) ولا يجوز ، فى س
(٣) خلق : فى ا (٤) القدر ، فى ا
(٥) فيه ، فى ا (٦) فكذلك ، فى س
(٧) محذوفة من ا (٨) قال ، فى ا
(٩) محذوفة من س (١٠) سورة ق ٣٨

وأيضاً فما أنكرتم أن يكون غرضه بقوله : «**ولقد خلقنا السموات والأرض**» سموات وأرضين لم يخلقها بعد ، فيكون كاذباً على ماقلناه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وبعد ، فلو كان الله تعالى متكلماً لذاته ، لكان يجب أن يكون قائلا فيما لم يزل : « **انا ارسلنا نوحا الى قومه**»(١) وان (٢)لم يكن(٢) قد أرسل ، وأهلك عاداً وثموداً وان لم يكن قد أهلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: « **انا ارسلنا نوحا الى قومه** » أي سنرسل، وأنه «**اهلك عادا**»(٣) أي سنهلك عاداً ، جرياً على طريقة أهل اللغة ، فإنهم يذكرون لفظ الماضي ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى «**ونادى اصحاب الجنه اصحاب النار** »(٤) . وجوابنا عن ذلك ، أن الإرادة والكراهة إنما يؤثران في صفات الأفعال ، فأما في صفات(٥) الذات فلا ، وعندكم(٦) أن كونه متكلماً من صفات الذات ، فكيف يصير كونه مخبراً عما مضى كونه مخبراً عما يستقبل بالإرادة ؟ وبعد ، فلو كان المراد بقوله تعالى « **انا ارسلنا نوحا** » أي سنرسل ، لكان يجب أن لا تتغير فائدته الآن ، حتى يكون غرضه ، وأنه أرسل نوحاً وأهلك عاداً ، أنه سيرسله ويهلكهم ، وذلك يقتضي كونه كاذباً تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل : ألستم تقولون : إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده متى وجد ، فهلا جاز أن يكون الإخبار(٧) بأن الشيء سيكون ، خبراً عن كونه إذا كان . وجوابنا أنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، لأن الدلالة قد دلت على

(١) نوح ١ (٢) ما بين الرقمين ناقص من س (٣) النجم ٥٠
(٤) الأعراف ٤٤ (٥) صفة ، ق س
(٦) وعنده ، ق س (٧) عن ، ق س

أن العلم بأن الشيء سيوجد ، علم بوجوده متى وجد ، وأن المعلوم يتغير لا العلم ، ولم يقم مثل تلك الدلالة ههنا ، بل قد علمنا أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضي غير الخبر الموضوع للدلالة على الاستقبال ، كما أن صيغة الخبر في الجملة ، مخالفة(١) لصيغة الأمر ، فافترقا .

ومن (٢) خالف في هذا الباب فقد تعلق بأن قال : لو لم يكن القديم تعالى متكلماً فيما لم يزل ، لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكتاً ، كما في الشاهد فإن (٣) أحدنا إذا لم يكن متكلماً يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين .

وربما يوردون هذا (٤) على وجه آخر ، فيقولون : قد ثبت أنه تعالى حي ، فيجب أن لا يخرج عن كونه متكلماً إلا إلى ضد هذه الصفة ، وضد الكلام هو الخرس والسكوت ، فيجب أن يكون أخرس أو ساكتاً ، وفي علمنا باستحالة أن يكون الله تعالى موصوفاً بالخرس والسكوت دليل على أنه لا بد من أن يكون متكلماً لذاته على ما قلناه . يبين ذلك أن الحي لا يخلو عن الصفة . وضدها لأن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما ، فكما لا يجوز أن يحصل على حالتين ضدين ، كذلك لا يجوز أن يخلو عنهما جميعاً . وإنما جمعنا بين الخلو والاجتماع ، لأن بعد أحدهما في العقل كبعد الآخر .

وربما أكدوا ذلك (٥) بالمحل واستحالة(٥) خلوه من الأكوان .

وجوابنا عن ذلك ، ما تريدون بقولكم أنه تعالى لو لم يكن متكلماً فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتاً ؟ أتريدون به أنه لو لم يكن متكلماً ،

(١) مخالف ، ق أ (٢) من ، ق س
(٣) لأن ، ق س (٤) محذوفة من س
(٥) ما بين الرقمين ، أن المحل وأشباهه ، ق س

مع صحة أن يكون متكلماً أو مع استحالة (١) أن يكون (١) ذلك فيه ؟ فإن أردتم به مع الاستحالة فلا يصح ، وإلا كان يجب أن تكون الجمادات كلها ساكتين خرساً ، والمعلوم خلافه.

وإن أردتم به مع الصحة ، فمن أين ثبت لكم صحة هذه الصفة على الله تعالى فيما لم يزل ، وكيف يصح أن يكون متكلماً فيما لم يزل ، مع أن المتكلم ليس إلا فاعل الكلام؟ فإن قالوا: لأنه حاصل على هذه الصفة فيما لا يزال ، ولولا صحتها فيما لم يزل ، وإلا كان لا يحصل عليها الآن ، كما في كونه عالماً ، فإنه لما كان عالماً الآن وجب صحة أن يكون عالماً فيما لم يزل .

قلنا لهم : ولم جمعتم بينهما ، ولم صار صار كونه متكلماً(٢) بأن يكون(٢) مردوداً إلى كونه عالماً ، أولى من أن يرد إلى كونه فاعلا ؟

فإن قالوا : لأن كل واحدة من الصفتين مستحقة للذات .

قلنا : وفي هذا خولفتم ، وفيه وقع النزاع ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟ ثم يقال لهم : إن أحدنا إذا لم يكن متكلماً ، فإنما يجب أن يكون أخرس أو ساكتاً لأنه متكلم بآلة ، ومتى (٣) لم يستعمل تلك الآلة في الكلام كان ساكتاً ومتى لحقته ، آفة من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط كان أخرس ، والقديم تعالى متكلم لا بآله ، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر ، هذا هو الجواب عن الأول .

وأما الجواب عن الثاني ، فإنا نقول لهم : قولكم إن الحي لا يخلو عن

---

(١) محذوف من س (٢) محذوف من س
(٣) متى ، في س

الشيء وعن ضده ليس(١) يصح ، لأنا قد ذكرنا أن الواحد منا مع(٢) صحة كونه عالماً(٢) بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها ، فقد خلا عن الصفة وضدها ، وأما ما قالوه من أن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما ، فإن ذلك جمع بين أمرين من غير علة جامعة ، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والسكون ، فلا وجه له ، لأن ذلك إنما وجب في الجوهر والسكون عندنا ، لأن وجود أحدهما(٣) مضمن بوجود(٣) الآخر ، وليس كذلك في مسألتنا .

على أن هذه الجملة تنبني على أن الخرس والسكوت ضدان للكلام؛ وليس كذلك ، فإن الكلام لا ضد له من جنسه ولا من غير جنسه ؛ أما من جنسه فلأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا أن يقال : إن الراء مضاد للزاي لاستحالة اجتماعهما ويمكن أن يجعل(٤) الوجه في(٤) استحالة اجتماعهما شيء آخر سوى تضادهما ، وهو أن كل حرف من الحروف لا يخرج إلا من مخرج مخصوص ، فإذا أمكن أن يرجع باستحالة اجتماعهما إلى ما ذكرناه ، لم يمكن الدلالة بهذه الطريقة على تضادهما .

يبين ذلك ، أن استحالة اجتماع الشيئين إنما يدل على تضادهما إذا كان لا يكون لتلك الاستحالة وجه سوى التضاد ، فأما إذا كان هناك وجه آخر(٥) فلا ؛ وعلى هذا فإنك تعلم استحالة حصول الجوهرين في جهة واحدة على تماثلهما ، وأما من غير جنسه ، فلا شك أن الذي يشتبه فيه الحال ليس إلا الخرس والسكوت ، وذلك لا يجوز أن يكون ضداً للكلام ، لأن المرجع بالخرس إلى

---

(١) فليس ، في س (٢) ما بين الرقمين ، علمه في س
(٣) ما بين القوسين ، يتضمن وجود ، في س
(٤) ما بين الرقمين ساقط من ا (٥) ساقطة من ا

فساد يلحق آلة الكلام من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط ، والرطوبة واليبس مما لا يضادان الكلام ، ولهذا يصح فى الكلام أن يجامع الرطوبة مرة واليبس أخرى ؛ والمرجع بالسكوت إلى تسكين آلة الكلام حال القدرة(١) عليه ، والسكون ضد الحركة والحركة مخالفة للكلام، فلا يجوز أن يكون ضداً للكلام ، لأن الشىء الواحد لا يجوز أن يكون ضداً لشيئين مختلفين ليسا بضدين ؛ وأيضاً ، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام ، لكان يجب(٢) استحالة أن يوجد الله الكلام فى لسان الأخرس والساكت ، وقد عرف خلافه .

وربما قال هؤلاء الأشعرية الذين أثبتوا كلام الله تعالى معنى قديماً قائماً بذاته : لو لم يكن متكلماً بكلام قديم لكان لابد من أن يكون متكلماً بكلام محدث ، وذلك الكلام المحدث لايخلو إما أن يكون حالافيه أو فى غيره ، أو لا فى محل ؛ والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون متكلماً بكلام قديم على مانقوله .

وجوابنا ، أن من حق القسمة أن تكون مشتملة على مذهب الخصم ، وليست هذه القسمة كذلك ، فإن ههنا قسمة قد أخللت بها ، وهو أنه لا يجوز أن يكون متكلماً لذاته فلا يصح .

فإن قالوا : تلك القسمة لا إشكال فى فسادها ، فلو كان متكلماً لذاته لكان يجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، وذلك محال . قلنا : ولم وجب ذلك ؟ أو لست قد أثبته متكلماً بكلام قديم ، ولم يكن يلزمك(٣) أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، فهلاجاز أن يكون متكلماً

---

(١) قدرته ، فى س
(٢) يوجب ، فى س
(٣) يلزمكم ، فى س

لذاته وإن لم يجب ذلك فيه ؛ وأيضاً ، فلم لايجوز أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، وأكثر ما فيه أن يكون كاذباً شاتماً لنفسه مثنياً عليه بسوء الثناء ، تعالى الله عن ذلك ، وهذا كله مما يجوزونه .

ثم يقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث حال فيه ؟

فإن قالوا : لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعانى فيه ، وذلك مستحيل . قلنا لهم : أو ليس أنه يجوز عندكم أن تحله القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة أن تحله سائر المعانى ، فهل جاز مثله فى مسألتنا ؟

ومتى قالوا : إنا لا نقول بحلول القدرة القديمة والعلم فيه وإنما نجعله قائماً به ، قلنا : فجوزوا فى الكلام المحدث مثله .

ويقال لهم : لم لايجوز أن يكون متكلماً بكلام موجود لافى محل ؟ فإن قالوا : لأن الحدث لا يصح حلوله إلا فى محل ، قلنا : إن هذا باطل بالجواهر، فقد وجدت لافى محل مع(٢) حدوثها .

فإن قالوا : كلامه من صفته ، والصفة لا تقوم إلا بموصوف(٣) قلنا : لم قلتم ذلك؟ ولا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ويقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث موجود فى غيره ؟ فإن قالوا : لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الغير المتكلم به دونه ، قيل له : ولم

---

(١) ومثنياً ، فى س
(٢) على ، فى س
(٣) لموصوف ، فى س

يجب[١] ذلك ؟ فإن قالوا : لأن المعنى إذا حصل فى محل فلابد من أن يشتق لمحله منه اسم ، قلنا : هذا[٢] باطل بالرائحة والصوت ؛ وعلى أن المتكلم ليس باسم مشتق لمحل الكلام ، وإنما هو اسم لفاعل الكلام ، بخلاف الأسود والأبيض ، فهلا جوزتم ما ذكرناه ، ولابد لكم من تجويزه .

ثم نقلب عليهم هذه القصة فى الكلام القديم فيقال لهم[٣] : ماهو قولكم فيه ؟ أتقولون إنه حال فيه تعالى ، أو فى غيره ، أو لا فى محل ؟ وأىّ ذلك اختاروه[٤] فهو اختيارنا فى الكلام المحدث ، وهذا من طريق الجدل ، وإن كان المذهب فى هذا الباب ماقد أوضحناه فيما تقدم .

ومما يذكرونه فى هذا الباب قوله تعالى : «**انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون**»[٥] ، ويقولون : لو لم يكن هذا «الكن» قديماً لوجب أن يكون محدثاً ، فكان لا يحدث إلا بكن آخر ، والكلام فى ذلك الكن كالكلام فيه فيتسلسل إلى مالا نهاية[٦] له .

وجوابنا ، ماهذا الذى توجبون قدمه ؟ أهو هذا المركب من الكاف والنون ، أوغيره ؛ فإن قالوا : هو الذى يركب من هذين الحرفين ، فقد أحالوا ، ولا شك فى حدوثه ، فكيف يلتبس الحال فى ذلك وأحدهما يتقدم على الآخر ويعدم عند وجوده ، ويمكننا الإتيان بمثله ، وكل هذه الوجوه مما يقدح فى قدمه ويدل على حدوثه .

(١) وجب ، ف س
(٢) لأن هذا ، ف س
(٣) ساقطة من س
(٤) اختاره ، ف س
(٥) سورة يس
(٦) بما ، ف س
(١) لذ لا ، ف س

فإن قالوا : لا بل الذى أوجبنا فيه القدم هو المعنى القائم بذاته . قلنا[١] : ليس فى الآية مايدل على ذلك المعنى فضلا عن أن يدل على حدوثه أو قدمه ، فسقط تعلقهم به .

ثم يقال لهم :[٢] إن «كن» لا يؤثر فى كينونة شىء أصلا ، إذ لو أثر لكان مؤثراً سواء كان[٣] من جهتنا أو من جهة الله تعالى ، فإن المؤثرات لا تختلف بحسب اختلاف الفاعلين . ألا ترى أن الحركة لما كانت مؤثرة فى كون الجسم متحركاً لم تختلف بحسب اختلاف الفاعلين ، كذلك كان يجب ههنا ، ومعلوم أنا وإن أكثرنا من قول «كن» لم تحصل به شيئاً .

وبعد ، فلو استدللنا بهذه الآية لكنا أسعد حالا منكم ، ذلك فى الآية نفسه «أن» ، وهذه اللفظة إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال ، وذلك يقتضى حدوثه ؛ وكما أن فى الآية دليل على حدوث «كن» ، ففيها دليل[٥] على حدوث الإرادة ، لأن لفظة «إذا» ، إذا دخلت على الفعل فى الماضى أفادته[٦] الاستقبال . وبعد ، فإنه تعالى عقب «كن» بالمكون ، ومايعقبه المحدث لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس بقديم بما لو قدر تقدير الأوقات لكانت بلا حصر ، فسد تعلقهم بهذه الآية من سائر الوجوه .

ثم الغرض بهذه الآية وما يجرى مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع ، ونظيرها من كتاب الله تعالى قوله تعالى : «**فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها**» ومن كلامهم ، قول الشاعر :

(١) فإنه ، ف س
(٢) يقال ، ف أ
(٣) أكان ، ف س
(٤) يختلف ذلك ، ف س
(٥) دلالة ، ف س
(٦) أفادت فيه ، ف س . انظر ما أورده الباقلانى حول هذه الحجة فى التمهيد ص ٢٤١

وقالت[1] له العينان سمعاً وطاعة ... وحدرتا كالدر لما يثقب

فإن الغرض ليس إلا سرعة استجابة الدمع له .

واعلم أن من مذهب شيخنا أبي الهذيل[2] أنه تعالى إذا أراد الإحداث ، فإنه إنما يحدثه بقوله كن ، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء ، لكنه ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء المجبرة بأنه[3] كان يجب أن لا يمكنه إحداث كن إلا بكن آخر ثم كذلك فلا ينقطع ، لأن غرضه بذلك أنه تعالى[4] إذا أراد فعلا من الأفعال فإنما يفعله بأن يقول له[5] هذا القول لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة ؛ وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا قال : عطيتي لمن زارني درهم ، فكما أنه لا يقتضي ذلك أن يعطي كل من زاره ، وإنما يقتضي أنه إن أعطى فإنما يعطي هذا القدر ، كذلك في مسألتنا . وكذلك[6] فلو قال : تعظيمي لمن دخل عليّ القيام ، فكما أن ذلك لا يقتضي أن يقوم لكل من دخل عليه ، وإنما يقتضي أنه إن عظم فإنما يعظم بهذه القدر ، كذلك[7] في مسألتنا[7] .

ماقاله[8] رحمه الله فهذا هو العذر فيما[9] ذكره ، غير أن طريقته هذه غير مرضية ، فلو كان لكن أثر في الأحداث ، لكان لا يتغير بحسب اختلاف الفاعلين له ، بل كان يجب أن يؤثر ، سواء فعلناه أو فعله الله تعالى ، ومعلوم خلافه ؛

(١) فقالت ، في ص

(٢) قال أبو الهذيل : إن كلمة كن هي التعبير النهائي عن الإرادة الإلهية ، وأن ... كن المتصلة بالموجودات ، وفصل بين إرادة قديمة هي الذات ، وإرادة حادثة متعلقة بالـ... ويبدعها بكلمة كن .

(٣) من أنه ، في ص (٤) ساقطة من أ (٥) ناقصة من ص

(٦) وهكذا ، في ص (٧) ما بين الرقمين محذوف من ص

(٨) فيما ، في ص (٩) عما ، في ص

فصح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة ، وأن الصحيح في هذا الباب هو أنه تعالى إنما يحدث ما يحدثه بكونه قادراً على ما نقوله ؛ فهذه جملة[1] ما يجب أن[1] يحصل في هذا الباب .

الكلام في النبوات

ووجه اتصاله بباب العدل ، هو أنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات ، فلابد من أن يعرفناها لكي لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه . ومن العدل[2] أن لا يخل بما هو واجب عليه .

وقد بدأ رحمه الله ، بالدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه[3] وعلى آله وسلم[3] لما كان هو المقصود بالباب . وقبل الشروع في ذلك[4] نذكر الخلاف فيه ، ونمهد قاعدة تكون توطئة للباب ، وجواباً للمخالف .

واعلم ، أن المخالف في هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يثبتون الصانع بتوحيده وعدله وينكرون النبوات ، ويقولون : إن ما أتى به الأنبياء ؛ نحو أفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وأعمال الحج نحو التلبية والهرولة ورمي الجمار والطواف ، كلها مستقبحة من جهة[5] العقل منكرة ، لأن كل عاقل يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره ، فيجب أن ترد ولا تقبل .

البراهمة

وربما قالوا : إن ما أتى به الأنبياء لا يخلو ؛ إما أن يكون موافقاً للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية ، أو مخالفاً له ، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن[6] لا يقبل منهم .

(١) ساقطة من ص (٢) أنه ، في ص

(٣) محذوفة من أ (٤) المسألة ، في ص

(٥) طريق ، في ص (٦) ناقصة من ص

وربما قالوا : إنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا فلابد من أن يظهر عليه علماً معجزاً دالا على نبوته ليكون فرقاً بينه وبين المتنبي ، ولا يمكننا أن نميز بين المعجز والحيلة بوجه ، لأنه مامن معجز إلا ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وماجرى مجراها ، فيجب أن لا يقبل قولهم ويعتمد على المعقول .

والأصل في هذا الباب أن نقول : إنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس ، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة ، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة ؛ إذا صح هذا ، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك ، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين مالا يكون كذلك ، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف . وإذا كان لايمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيداً بعلم معجز(٢) دال على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك ، ولايجوز له الإخلال به ، ولهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت ، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة ، وأنها كالثواب في هذا الباب ، فهو أيضاً مما لاينفصل حسنه عن الوجوب؛ فهذا فصل.

فصل آخر (٣)

وهو (٤) أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح ، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده ، فلا . إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال: إن

---

(١) ساقطة من ص
(٢) المعجز ، في ص
(٣) وفصل ، في ا
(٤) هو ، في ا

هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم ، وإن أتوا بخلافه(١) فيجب أن يكون قولهم مردوداً عليهم غير مقبول منهم ، لأن ما تأتى به الرسل والحال ما قلناه ، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل ؛ فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل ؛ إلا أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر(٢) فيها ، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء. إذا قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك يضر (٣) وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجر النفع الى النفس حسن ، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل ، فكذلك حال هؤلاء الرسل .

يبين ما ذكرناه ، أن اختلاف الطريق لا(٤) يقدح في حصول ما يكون طريقاً إليه ، فسواء علمنا عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، أو علمناه سمعاً ، فإنا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك(٥) .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه إذا كان(٦) تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظنوناً ، ثم أخبرنا مخبر بأن(٧) في الطريق سبعاً ، فإنا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق ، ثم لايقال أنه إذ أتى

---

(١) بما يخالفه ، في ص
(٢) قرره ، » »
(٣) يضر به ، » »
(٤) بما لا ، » »
(٥) هذا ، في ا
(٦) أن ، في ص
(٧) ساقطة من ص

بما فى العقل ففى العقل كفاية عنه ، وإن أتى بخلافه فيجب الرد عليه، فكذلك الحال فى ما أتى به الرسل ، فبطل ما قالوه أولا .

وأما ما ذكروه ثانياً ، من أن هذه الأفاعيل كلها قبيحة[١] فى العقل فأبعد، لأنا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بالقبح والحسن ، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يقبح أم لا ، فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول فى الجواب عن ذلك ، والواجب[٢] أن نقيد فنقول : إن حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن ، وإلا كان قبيحاً هذا وإذا كان ؛ هكذا وكنا قد[٣] علمنا بقول الرسول المصدق بالمعجز[٤] أن لنا فى هذه الأفعال مصالح وألطافاً فكيف[٥] يجوز أن يحكم فيها بالقبح ، يبين ذلك ويوضحه ، أنا نستحسن القيام فى كثير من الحالات نحو أن يكون تعظيماً لصديق أو يتضمن غرضاً من الأغراض ، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق ، وكذلك الركوع والسجود والمشى والكلام والطواف وغير ذلك ، فما من شىء من هذه الأفاعيل إلا ولها وجه فى الحسن إذا تعلق به أدنى غرض ، فإذا كان يحسن منا الطواف[٦] حول البيت لننظر هل انثلم أم لا ، وهذا غرض حقير ، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من المصلحة واللطف ما قد قامت به الدلالة ، وهكذا فإذا كنا نرى صيداً مع أن النفع فيه يسير ، ثم نستحسن الهرولة إليه كيلا ينفلت فكيف لا نستحسن فى أعمال الحج ؟ وقد علم[٧] الله فيها[٧] من المصالح ماقد أظهره على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم[٨] .

---

(١) مستقبحة ، فى ص
(٢) إلى الجواب ، فى ص
(٣) لذا ، » »
(٤) بالمعجزات ، » »
(٥) كيف ، » »
(٦) الطواف مثلا ، فى ص
(٧) فى ص ، لنا سبحانه لنا فيه
(٨) محذوفة من ص

فدل على أن ماقالوه فى هذا الباب مما لا وجه له . وليس لأحد أن يقول : كان يجب أن لا يتغير الحال فى هذه الأعمال ، أن لو كانت ألطافاً ومصالح ، وأن تكون مستحسنة أبداً غير مستقبحة فى شىء من الحالات ، كما فى رد الوديعة وشكر النعمة ، وقضاء الدين ، وكما فى الظلم والكذب ، وما جرى مجراهما ؛ وفى علمنا بخلاف[١] ذلك دلالة على فساد ما ظننتموه، لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له ، لأن هذه الأفعال لاتفارقها وجوه الحسن والقبح بخلاف ما نحن فيه ، ففارق الحال فى أحدهما الحال فى الآخر .

ثم إنه رحمه الله بيّن حقيقة الرسول والنبى ، ولابد من ذلك .

اعلم أن الرسول، من الألفاظ المتعدية أى لابد من أن يكون هناك[٢] مرسل ومرسل إليه ، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره ، حتى إذا أردت غير ذلك فلابد من أن تقيد .

وأما النبى، فقد يكون[٣] مهموزاً ومشدداً ، وإذا[٤] كان مهموزاً فهو من الإنباء ، وهو الإخبار؛ وإذا وصف به الرسول ، فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى ؛ وإذا كان مشدداً فإنه يكون من النباوة وهو الرفعة والجلالة ، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه[٥] المعظم الذى رفعه الله تعالى وعظمه . وفى الخبر أن بعضهم قال للرسول عليه السلام يانبىء الله مهموزاً ، فقال له الرسول : لست نبىء الله وإنما أنا نبىّ الله .

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه لافرق فى الاصطلاح بين الرسول والنبى، وقد

---

(١) بفساد ، فى ص
(٢) هنالك ، ف ، ص
(٣) يذكر فى ص
(٤) إذا ، فى ا
(٥) ناقصة من ص

خالف فى ذلك بعضهم، واستدل بقوله تعالى : « **وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى** » قالوا : فصل القديم تعالى بين الرسول والنبى ، فوجب أن يكون أحدهما غير الآخر ، والذى يدل على اتفاق الكلمتين فى المعنى هو أنهما يثبتان معاً و يزولان معاً فى الاستعمال ، حتى لو أثبت أحدهما[1] و نفى الآخر[2] لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتى اللفظين المتفقتين فى الفائدة، وأما قوله تعالى[3] : «**وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى**» فإنه لايدل على ماذكروه[4]، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين ؛ ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره[5] من الأنبياء ثم لا يدل[6] على أن نبينا ليس من الأنبياء ، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة و بين النخل والرمان ، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة ، كذلك ههنا .

حقيقة المعجز لغة واصطلاحاً

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا ليعرفنا المصالح ، فلابد من أن يدعى النبوة ، ويظهر[7] عليه العلم المعجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة[8] ، وذلك يقتضى أن نبين حقيقة المعجز أولا .

اعلم أن المعجز هو من يعجز الغير، كما أن المقدر هو من يقدر الغير، هذا فى اللغة .

وأما فى المصطلح عليه ، فهو الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة ؛ وشبهه بأصل اللغة ،هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم .

(١) بأحدهما ، فى ص
(٢) بالآخر ، » »
(٣) ناقصة من ا
(٤) ذكر :ده ، ف ص
(٥) وبين غيره ، ف ص
(٦) لم ، ف ص
(٧) وأن يظهر ، فى ص
(٨) أنكر أغلب المعتزلة السحر وكرامات الأنبياء وذلك حتى لا تختلط بالمعجزات فتفقد دلالتها على نبوة الرسول ، ولذلك أنكروا أن يجرى خوارق العادات إلا على أيدى الأنبياء ، وللقاضى تفصيل هذا الموضوع فى الجزء الرابع من المغنى / تحت الطبع

شرائط ال

إذا ثبت هذا ، فالفعل لايدل على صدق المدعى للنبوة ، إلا إذا كان على أوصاف وشرائط :

أحدها : أن يكون من جهة الله تعالى أو فى الحكم كأنه من جهته جل وعز ، وإنما قلنا هذا هكذا ، لأن المعجز ينقسم إلى مالا[1] يدخل جنسه تحت مقدور القدر[2] ؛ كإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وقلب العصا حية ، وما شاكل ؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال إلى أشباهه وحنين الجذع وما جرى مجراه ، والقرآن من هذا القبيل ، فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر ، ولهذا فإنا[3] لو خلينا وقضيه العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام ، أعطاه الله تعالى زيادة علم أمكنه معه الإتيان به ، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى ، بل إذا جرى فى الحكم كأنه من جهة تعالى كفى ، وعلى كل حال ، فلابد من أن يكون جارياً فى الحكم مجرى فعل الله ليصح كونه دلالة دالة على صدق من ظهر عليه ، وإلا ، فلو لم يجر هذا المجرى لم يكن نسبته إلى صدق من ظهر عليه ، إلا كنسبته إلى كذبه .

والثانى : أن يكون واقعاً عقيب دعوى المدعى للنبوة ، لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به ، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، وبهذه الطريقة منعنا من تقديم المعجز على ماجوزه شيخنا أبو القاسم ؛ وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق به ، فلا[3] يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، إلا أنه إذا ثبت صدق المدعى للنبوة بمعجز وتراخى[4] عن

(١) ساقطة من ص
(٢) ساقطة من ص
(٤) فتراخى ، ف ص
(٢) القديم ، ف ص
(٣) فلم ، ف ص

دعواه معجز آخر جاز ، وعلى هذا، فإن إخبار النبي عن الغيوب ، نحو إخباره
علياً عليه السلام « إنك تقابل الناكثين والمارقين والقاسطين » ، وقوله لعمار :
«ستقتلك الفئة الباغية ، وآخر زادكم(١) ضياح من لبن» كلها أعلام معجزة دالة على
صدقه مع تأخرها عن دعواه ، جاز ذلك لثبوت صدقه بدلالة أخرى غير هذه
الدلالة ، فهذه الطريقة التي أوجبناها ، من أن يكون المعجز واقعاً عقيب دعوى
المدعي للنبوة ، وإنما(٢) أوجبناها إذا لم يكن المعجز نفس المدعي(٣) للدعوى فأما(٤)
إذا كان كذلك، نحو كلام عيسى(٥) عليه السلام(٥) في المهد، فادعاؤه(٦) النبوة ،
فلا . وإن كان من(٧) الناس من ذهب إلى أن ذلك معجزاً لزكريا عليه السلام .
والثالث أن : يكون مطابقاً لدعواه فأنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس ،
لم يكن يتعلق(٨) بدعواه(٩) فلا يدل على صدقه .

يبين ذلك ، أن قائلا لو قال بحضرة جماعة : إني رسول فلان إليكم، وعلامته
أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامي هذا ، فإنه إذا بلغه ولم يحرك ، وسكن رأسه ، لم
يدل على صدقه ، إن لم يدل على كذبه .

وفي أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقاً وكان بالعكس فإنه
يدل على التكذيب ، وحكي أن مسيلمة لما أدعى بحضرة الناس : إني
رسول الله إليكم ، ومعجزتي أني إذا بزقت في هذه البئر فار ماؤها ، والله
تعالى أمر حتى غاض ماء ذلك البئر وصار تكذيباً له ، وذلك مما لا أصل له
عندنا . وما هذا حاله فأنه لا يجوز على الله تعالى، لأنه إذا أراد تكذيب شخص

(١) زادك ، في س
(٢) ولن ، في س
(٣) محذوفة من س
(٤) وأما ، في س
(٥) ناقصة من س
(٦) وادعاؤه ، في س
(٧) في ، في س
(٨) متعلق ، في أ
(٩) دعوة ، في س

كان يمكنه ذلك بأن لا يظهر عليه المعجز عقب(١) دعواه ، فإحداث شيء آخر
والحال ما قلناه يكون عبثاً لا فائدة فيه .

والرابع : أن يكون ناقضاً لعادة(٢) من بين ظهرانيه ، لأنه لو لم يكن
كذلك لم يكن(٣) ليدل على صدق من ظهر عليه أصلا؛ ألا ترى أن أحدنا إذا(٤)
ادعى النبوة ،وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في(٥) مغربها لم
تصح له دعواه ،ولم يدل ذلك على صدقه ؛ وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة
وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في(٦) المشرق ، فإنه يدل على
صدقه لما انتقض في أحدهما ولم ينتقض في الآخر .

وكما لابد من اعتبار هذه الشرائط في المعجز حتى يدل على صدق من ظهر
عليه ، فلابد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم أو في الحكم كأنه
من جهته على ماسبق . فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن في المعجز دلالة على صدق
أحد . وإنما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على مايدل عليه بطريقة التصديق ؛ ألا
ترى أن من ادعى بحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية ،وجعل الدلالة على صدقه
أنه متى أراد وضع التاج على رأسه(٧) فعل ، فإنه متى فعل ذلك كان بمنزلة أن
يقول له صدقت في دعواك ، وإذا كان هذا هكذا ، فلو جوزنا أن يكون هذا
المعجز من جهة من يصدق الكاذب لا يمكننا أن نعلم صدق من ظهر عليه .
ولهذا(٧) قلنا : إن هؤلاء المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح
على الله تعالى .

(١) عقيب ، في س
(٢) لعادة في س
(٣) يكن ذاك ، في س
(٤) لم ، ، ،
(٥) من ، في س
(٦) من في أ
(٧) ركبته ، ، ،
(٧) ولذلك ، في

فمتى حصل المعجز على هـذه الأوصاف والشرائط التى راعيناها كان دالا على صدق المدعى للنبوة ، وإذ قد عرفت ذلك من حال المعجز ، فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشموذة ومايتوصل إليه بالحيلة ، لما[1] ؛ قد ذكرنا من أن المعجز لابد أن يكون من جهة الله تعالى أو فى الحكم كأنه من جهته جل وعلا[2] ، وليس كذلك الحيلة . وكذلك فإن[3] المعجز[4] لابد[4] أن يكون ناقضاً للعادة خارقاً لها ، وليس هكذا سبيل ما[5] يتوصل إليه بالحيلة[6] وخفة اليد . وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم وتعلم ، وهذا غير ثابت فى المعجز . وكذلك فإن الحيل مما يقع فيها الاشتراك ، وليس كذلك المعجز . وكذلك فإن الحيلة تفتقر إلى آلات وأدوات لو فقدت واحدة منها لم تنفذ ، وليس كذلك المعجز .

وأقوى مايذكر ههنا ، أن المشعوذ والمحتال إنما ينفذ حيلته على من[7] لم يكن[7] من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية ومعرفة ؛ وليس هذا[8] حال المعجزة ، فقد جعل الله سبحانه وتعالى[9] معجزة كل نبى مما يتعاطاه أهل زمانه ، حتى جعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية ، لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر ؛ وجعل معجزة عيسى[10] عليه السلام[10] إبراء الأكمه والأبرص ، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب ، وجعل معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم القرآن وجعله فى أعلى طبقات الفصاحة ، لما كانت الغاية الفصاحة والفصحاء فى ذلك الزمان ، وبها كان[11] يفاخر أهله ويتباهى . فقد وضح لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجز والحيلة .

---

(١) بما ، فى ص
(٢) وعز ، فى ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) يجب ، فى ص
(٥) من ، فى ص
(٦) بطريق الشعوذه ، فى ص
(٧) لا يكون ، فى ص
(٨) كذلك ، فى ص
(٩) ناقصة من ص
(١٠) ناقصة من ص
(١١) ناقصة من ص

البعثة للمكلفين

ثم إنه رحمه الله . ذكر أن البعثة لابد من أن تكون لطفاً للمكلفين ، وأن يكون مفعولا على أبلغ الوجوه[1] وذكر الصفات التى[1] يكون المبعوث عليها .

صفات الـ[illegible]

وجملة ذلك ، أن الرسول لابد من أن يكون منزهاً عن المنفرات جملة كبيرة أو صغيرة . لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم ، وما هذا سبيله فلا بد من أن يكون مفعولا بالمكلف على أبلغ الوجوه ، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لا بد من أن يجنب رسوله عليه السلام ما ينفر عن القبول منه[2] لأنه لو[3] لم يجنبه عما هذه[4] حاله لم يقع القبول منه ، ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه ، فيجب أن يجنبهم الله تعالى عن سائر ماله حظ فى التنفير .

ولذلك جنب الله تعالى رسوله عليه السلام عن الغلظة والفظاظة ، وذكر علته فقال : « **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك** » .

وإذاً قد صح لك ما قلناه ، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها ، خلافاً لما يقوله أهل الحشو ويجرى فى كلام أبى على فى مواضع ، فإن كلامه فى مواضع[5] يقتضى أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة ، وإن كان لا يجوز بعدها .

فأما الحشوية ، فقد جوزوا ذلك عليهم فى الحالين ، ويتمسكون فى ذلك بأباطيل لا أصل لها ، نحو قولهم : إن داود هم بامرأة أوريا وعشقها ، وبيوسف

---

(١) وذكر الكلام فى الصفات التى يجب أن ، فى ص
(٢) عنه ، فى أ
(٣) لذا ، فى ص
(٤) هذا ، » »
(٥) مواضع ما ، فى ص

هم بامرأة العزيز كما همت (١) هى به (١) إلى غير ذلك . وفساد ذلك ، قد دخل أثناء (٢) الكلام الذى قدمناه ؛ فقد ذكرنا أن الرسول لابد من أن يكون منزهاً عما ينفر عن القبول عنه ، والكبائر كلها منفرة ،فيجب أن يجنب الله تعالى رسوله عنها . يبين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول ممن لم يتدنس بالمعاصى ولا ارتكب شيئاً من كبائرها ، كما هى مطبوعة على أن لا تقبل ، ممن يتعاطاها . فمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحسن(٣)ولم يتدنس عندهم بمعصية قط ، أقرب منهم إلى قبول قول الحجاج وكان يرتكب من الفواحش ما كان يرتكبه .

فإن قيل(٤) : إن هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة ، فالمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحجاج وقد تاب وأناب ورجع (٥) وأقلع يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم يرقط إلا على الصلاح . وجوابنا، أنا لا نسلم ذلك ، فإن الطباع على ما ذكرناه قبل ؛ وكيف يمكن ذلك ،ولو ادعى ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول ممن صفته ماذكرنا أقرب من القبول ممن كان يتعاطى الكبائر ويرتكبها ، أمكن أن الناس ربما يسمعون كلام الحجاج لكن لا على حد استماعهم كلام غيره ، فقد جعلت الطباع على الإصغاء إلى كلام الرئيس دون المرؤوس ، فإنك تعلم أن محفلا من المحافل لو اشتمل على الرأس والذنب ، وتكلم كل(٦)منهم بكلام ، فإن إصغاء أهل المحفل إلى كلام الرئيس(٧) فأما القبول فلا ، فقسد ماظنوه .

(١) ناقصة من ص
(٢) فى أثناء ، فى ص
(٣) يقصد الحسن البصرى
(٤) قال ، فى ص
(٥) وترجع ، فى ا
(٦) كل واحد ، فى ص
(٧) ناقصة من ص
(٧) الرأس ، فى ص
(٨) ناقصة من ص

قالوا : جوزوا الكبيرة على الرسول سراً وبحيث (١) لا يطلع عليه أحد ، فإنه والحال هذه مما لا ينفر عنه(٢). قيل(٣): إن الرسول لابد من أن يرسل الله تعالى إليه رسولا آخر ، فمتى جوز عليه الكبيرة قياسا على نفسه ، لم يكن أقرب إلى القبول منه . وعلى أنا إذا جوزنا الكبيرة على الأنبياء (٤) نفرنا ذلك عن القبول منهم كالوقطعنا(٥) على ذلك(٦) فصح أن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها ، وكما لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم شيء فى المنفرات على ماسبق ، نحو الكذب والسرقة ونحو دمامة الخلقة وقبح المنظر ، بحيث ينفر ، وليس يمتنع فيما ينفر فى زمان ألا ينفر فى زمان آخر ، فإن للأزمنه والعادات تأثير فى ذلك .

فأما الصغائر التى لاحظ لها إلا فى تقليل الثواب دون التنفير ، فإنها مجوزة على الأنبياء ، ولا مانع يمنع منه ، لأن قلة الثواب مما لا يقدح فى صدق الرسل ولا فى القبول منهم .

وقد ذكر بعد هذا ، أن البعثة لابد من أن تكون لطفا لنا ، وكما تكون لطفا فلا بد أن تكون لطفا المبعوث ، لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى(٦)أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط ؛ وذلك صحيح على ما تقدم . وذكر أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير ، وإذا علم أن صلاحنا فى بعثة شخصين وجب بعثهما لا محالة ، ولا يجوز له (٧) الاخلال بها ، وكذلك إذا علم أن صلاحنا فى

(١) بحيث ، فى ص
(٢) قيل له ، فى ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) عليهم ، فى ص
(٥) ناقصة من ص
(٦) ناقصة من ا
(٧) ناقصة من ص

بعثة جماعة وجب أن يبعث الكل ؛ فأما إذا علم أن الصلاح معلق (١) ببعثة كل واحد من الجماعة على انفراد(٢) ، فإنه يكون بالخيار ، إن شاء اختار هذا ، وإن شاء اختار(٣) غيره ؛ وليس يلزمه بعثة الأفضل إذا كان هو والمفضول سواء في المصالح ؛ هذا قبل البعثة ، فأما بعدها فإن المبعوث يصير أفضل لا محالة بتحمله الرسالة . وقد اتفقت الأمة على أن المبعوث يكون أفضل من غير المبعوث لا محالة .

وقد أورد رحمه الله(٤) بعد هذه الجملة(٤) ، الكلام في نسخ الشرائع .

نسخ الشرائع

والسبب الداعي إليه ، هو أن اليهود لما أنكروا نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام افترقوا :

فمنهم من قال : إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى ، وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلا والباطل حقاً ، وذلك محال .

وربما قالوا : إن النسخ يقتضي البداء ، وهو أن يكون قد ظهر لله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافيا ، وذلك يخرجه(٥) عن كونه عالما لذاته .

ومنهم من قال : إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل إلا أن السمع(٦) منع من ذلك ، وقد قال موسى عليه السلام : شريعتي لن تنسخ أبداً ؛ فلهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده .

ومنهم من قال إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جميعاً ، إلا أنا إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما .

---

(١) يتعلق ، في ص   (٢) الانفراد ، في ص
(٣) ناقصة من ص   (٤) ناقصة من ص
(٥) يخرج ، في ص   (٧) الشرع ، في ص

وفي اليهود من ذهب إلى أن محمداً(١) عليه السلام(١) كان مبعوثاً ؛ إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم .

ونحن نذكر جملة تدلك على جواز النسخ ، ثم نتتبع كلام هؤلاء الفرق الثلاثة بعون الله تعالى وحسن توفيقه ، فنقول : إن الشرائع ألطاف ومصالح ، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان ، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان في شريعة ، وفي زمان آخر في شريعة أخرى ، وهذا ظاهر فيما بيننا ، فإن من يدبر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه في الرفق مرة وفي العنف أخرى ، وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر ، وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت ، فكما أنه تعالى يمرضنا مرة ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى ، كذلك ههنا لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا بالمرض في أن يتعبدنا بشريعة مرة ، وفي إلا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى ، فصح بذلك ما قلناه في جواز نسخ الشرائع .

الكلام على من منع نسخ الشرائع

ونعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق ، فنقول للفرق الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير الحق باطلا والباطل حقاً : إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى(٢) يجب انقلاب الحق باطلا والباطل حقاً ، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً ، ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلا ، فإن دخول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار ، وقد يكون باطلا قبيحاً(٣) بأن يكون لا عن(٣) إذن ، مع أن الدخولين مثلان .

---

(١) ناقصة من ص   (٢) كي ، في ص
(٣) بأن لا يكون عن ، في ص

بل يمكن ذلك فى الفعل ،فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن ، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن .

وكذلك فإن السجدتين مع أنهما مثلان ،ربما تكون إحداهما حسنة بأن تكون سجدة للرحمن ، والأخرى بأن تكون سجدة للشيطان .

بل يمكن تصوير ما قلناه فى السجدة الواحدة،فإنها إذا قصد بها عبادة الرحمن كانت حسنة ، وإن قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة .

ثم يقال لهم : أليس كان لايلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل أن يبعث ، ثم لزمنا ذلك بعد البعثة ، ولم يقتض أن يكون الحق قد صار باطلا والباطل [1]قد صار[1] حقاً ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا .

فإن قالوا : إن أحد الاعتقادين غير الآخر ، وأكثر ما فيه أنهما مثلان ، والمثلان لايمتنع أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً . قلنا : فهلا قلتم بمثله فى مسألتنا .

وإن قالوا : إن هذا ليس من النسخ فى شىء فلا تصح لكم هذه المعارضة . قلنا : إنه وإن كان لا يسمى نسخاً ، إلا أن معناه معنى النسخ ، فقد لزمنا اعتقاد لدلالة ما كان يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا تلك الدلالة ، وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمعتبر إنما هو بالمعنى لا بالتسمية .

وعلى نحو هذه الطريقة يجرى الكلام مع الذين أنكروا النسخ لاقتضائه البداء .

---

(١) ناقصة من ص

غير أنا نورد فصلا نبين فيه الفصل بين النسخ والبداء وما يختص به كل واحد من الشروط والأوصاف ، إن شاء الله وبه الثقة .

ويقال لهم أيضاً : ما قولكم فى شريعة موسى ، هل نسخت ما قبلها من الشرائع أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله ــ وهو[1] مذهب بعضهم ــ قلنا[2] : كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حظره موسى ، وكذلك بعدها[3] اختتن إبراهيم عليه السلام فى الكبر وأوجبه موسى فى الصغر ، وجاز الجمع بين أختين فى شرع يعقوب ولم يجز فى شرع موسى . وعلى أن فيما ذكرتموه ما يقتضى ألا تضيفوا هذه الشريعة إلى موسى ولا تنسبوها إليه ، وفى ذلك خروج عن اليهودية ، والمعلوم من حالكم أنكم تضيفون[4] هذا الشرع[4] إلى موسى عليه السلام ، وتقولون : لايجوز أن تكون نسبته إلى موسى كنسبته إلى يوشع .

فإن[5] قالوا: نعم ، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء ، ولابد لهم من ذلك ــ وهو مذهب جماعة منهم ــ قلنا[6] : فهلا اقتضى انقلاب الحق باطلا والباطل حقاً ، وهلا اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافياً عليه تعالى الله عن ذلك .

وأما الكلام على الفرقة الثانية ، الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير أن السمع منع منه ، وهو قول موسى « شريعتى لا تنسخ أبداً »

---

(١) وهذا ، فى ص
(٢) قلنا لهم ، فى ص
(٣) قد ، فى
(٤) هذه الشرائع ، فى ص
(٥) وإن ، فى ص
(٦) قلنا لهم ، فى ص

فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام ، ولا يجدون إلى ذلك سبيلا . ومتى قالوا : إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره ، قلنا : لو كان كذلك لعرفناه نحن على طوال اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم ، ونحن لا نعرفه ، فكيف يمكنكم إدعاء التواتر فيها .

وقد أنكره العنانية من أصحابكم ، وقالوا : إن نسخ الشريعة جائز من جهتي[1] العقل والشرع ، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أنكرنا نبوتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير ، ولو كان متواتراً لعلموه .

ثم يقال لهم : لا يخلو حال هذا الخبر من أحد وجهين ، فإما إن يكون المراد به أن شريعتي لا تنسخ على يدى من معه معجز ، أو على يدى من لا معجز معه . فإن أردتم به[2] أن شريعتي لا تنسخ على يدى من لا معجز معه فإنا نوافقكم[3] ، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدى من معه معجز ، فإن ذلك مما لا يجوز أن يكون قد أراده موسى عليه السلام ، لأن ذلك يقدح فى نبوته ، ويكون لأمته أن يقولوا : فلم وجب اعتقاد نبوتك والانقياد لك ، وقد جوزنا أن يكون ههنا صاحب معجزة ، لا يلزمنا متابعته والاعتقاد لنبوته والانقياد له .

وإذا كان الأمر بهذه الصفة فلا وجه للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته ، سيما وقد ثبتت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم[4] بالأدلة القاطعة فيجب أن يتأول ، لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض .

(١) جهة ، فى ص (٢) ناقصة من ص
٣ نوافقكم فيه ، فى ص
(٤) صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ، فى ص .

وتأويله ، هو أن شريعتي لا تنسخ على يدى من لا معجز معه ؛ وعلى أن يوشع كان نبياً فى زمن موسى عليه[1] السلام وبقى بعده ، وقد نسخ شريعته بشريعة موسى ؛ ولا يمكن ادعاء أنه لم يكن معه شريعة أصلا ، وإلا كان لا يثبت فى بعثته والحال هذه[2] فائدة ، فقد ذكرنا أن البعثة إنما تجب إذا علم الله أن صلاحنا تتعلق بشريعة لا نعرفها نحن[3] ، فيبعث الرسول ليعرفنا ، فأما إذا عريت عن هذه الفائدة ، فإنها تكون عبثاً .

وبعد ، فان هذا الخبر ليس هو من كلام موسى ، فإن المعلوم[4] أنه كان لا يتكلم بلغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة[5] العبرانية ، فلا يمكن الاحتجاج بظاهره ؛ سيما ومن المجوز أن يكون المترجم قد أخل بقرينة كانت معه ، فلم يفسرها .

ومتى قالوا: إن المترجم والناقل ما يألو جهداً فى ترجمة كلام الأنبياء ، قلنا : إن حسن الظن به يمنعنا من تجويز ما جوزناه ، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه .

فإن قالوا: لو أمكن أن يقال فى كلام موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ ما ذكرتموه ، لمكن[6] أيضاً مثله فى قول نبيكم . محمد « لا نبى بعدى فما الفصل بيننا وبينكم فى ذلك ؟ قلنا : أول ما فى هذا أنه لا يمكن إنكار أن هذا[7] من كلام محمد صلى الله عليه وسلم[8] بخلاف ما أوردتموه . على أنا لم ندع أنه

(١) عليهما ، فى ص (٢) ذاك ، فى ص
(٣) ناقصة من ص (٤) فالمعلوم ، فى ص
(٥) بلغته ، فى ص (٦) لأمكن ، فى ص
(٧) هذا هو ، فى ا (٨) عليه وعلى آله ، فى ص

خاتم الأنبياء لمكان هذا الخبر ، فإنا نعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وخاتم الأنبياء ، ولهذا شاركتمونا فى العلم بذلك مع إنكاركم نبوته[1] ، وشككم فى صدقه .

ومتى قالوا : وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء ، قلنا : إن هذا مما لاسبيل لكم إليه ، فلو كان كذلك لشاركناكم فى العلم به على طول مخالطتنا لكم ومناظرتنا إياكم ، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة ، فكيف يصح لكم ذلك ، ومعلوم أن يوشع كان نبياً بعده كما كان نبياً فى زمانه ؛ وأيضاً فقد بشر عليه السلام بمجىء كثير من الأنبياء بعده ، فكيف يقال : إن المعلوم من دينه ضرورة أنه لانبى بعده .

فإن قالوا : هب أنكم علمتم من دين نبيكم ضرورة أنه آخر الرسل فبأى طريق علم ذلك نبيكم ، فلابد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما احتججنا به عليكم . قلنا : إنما علم ذلك نبينا عليه السلام بالاضطرار إلى قصد جبريل ومتى سألوا عن ذلك فى جبريل عليه السلام ، قلنا : إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له[2] أن صلاح أمة محمد لا يتغير عما هو عليه ، ولا يمكنكم ادعاء هذه الطريقة فى كلام موسى عليه السلام ؛ فبان الفصل بين الموضعين .

فإن قالوا : إن شريعة موسى تشتمل على الأوامر والنواهى ، والأمر بمطاقه يقتضى التكرار ، وماهذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه . قلنا : أول ماق ذلك أن الأمر يقتضى التكرار بمطاقه عندنا ، وإنما يفيد الفعل مرة واحدة ، لأنه يتنزل منزلة قول القائل : أريد منك أن تفعل كذا ؛ ومعلوم أن ذلك مما لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فكذلك الأمر فإنه فى مثل حاله .

(١) لنبوته ، فى س
(٢) لهم ، فى س

وبعد ، فلو ثبت أن الأمر بمطاقه يقتضى التكرار والدوام ، فإنه لايمنع[1] من ورود النسخ عليه ، بل يصح أن ينسخ كما يصح أن ينسخ غيره ، لأجل أن دلالة الأمر على مايدل عليه ، كما هو مشروط بزوال العجز والمرض وما جانس ذلك، فلابد أن يكون مشروطاً بألا يتغير الصلاح ، فأما إذا تغير فلا ، وفى ذلك صحة ما قلناه من أن ما هذا سبيله يصح ورود النسخ عليه . وتفصيل الكلام فى ذلك موضوعه أصول الفقه .

فصح لك بهذه الجملة فساد قول هؤلاء اليهود ، الذين قالوا : إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل ، غير أن الشرع منع من ذلك .

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا : إن نسخ الشريعة جاء من جهتى الشرع والعقل ، إلا أنا أنكرنا نبوة محمد نبيكم حيث عدم المعجز ، فهو أن نبين لهم فى فصل عقيب هذا الكلام ، أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يعدم العلم المعجز الدال على صدقه ، وأن الله تعالى أيده بالأعلام[2] الباهرة .

وأما الذين قالوا : إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب من دون سواهم ، فإن الكلام عليهم هو أن نقول لهم : إنه صلى الله عليه إذا ادعى أنه مبعوث إلى الكافة ثم صدقه الله تعالى بالاعلام المعجزة ، فإنه لابد من أن يكون مبعوثاً إلى الأحمر والأسود .

فصل ، إن قال قائل : ما الفصل بين النسخ والبداء ، وما حقيقتهما ، فإن أكثر كلامكم المتقدم مبنى[3] عليه ويتعلق به . قيل له :

(١) يمتنع ، فى س
(٢) بالمعجزات ، فى س
(٣) يبنى ، فى س

النسخ

أما النسخ فهو في الأصل الإزالة أو النقل، على ما اختلف فيه أصحابنا؛ فأما في الشرع، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي، على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه، فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثابت، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل، لم يكن نسخاً بل كان نقضاً. واعتبرنا أن تكون الدلالتان شرعيتين، لأنهما لو كانا عقليتين أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية لم يعد نسخاً؛ ألا ترى أن من لزمه رد الوديعة مثلا، ثم لم يلزمه بعد ذلك لعجز طرأ عليه أو لمرض اعتراه، لم نقل: إنه قد نسخ عنه رد الوديعة.

وكذلك فإن من لزمه الصلاة والصيام ثم عرض ما يمنعه من ذلك من جنون أو غيره حتى لا يلزمه، لا يقال: إنهما قد نسخا عنه، فلا بد إذن مما اعتبرناه؛ واعتبرنا أن يكون ذلك على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتاً، ليفصل(١) حال النسخ عن حال تعليق الحكم بغاية لحركات في اللفظ، نحو قوله تعالى(٢): **«ثم أتموا الصيام الى الليل»**(٣) وماجرى مجراه، فإن ذلك لا يكون من النسخ في شيء، وأن لا ينفصل عنه إلا بما ذكرناه؛ واعتبرنا أن يكون متراخياً عنه ضرباً من التراخي لأنه لو لم يعتبر ذلك لالتبس الناسخ بالمخصص، والمنسوخ بالعام، وبينهما من الفرق ما لا يخفى؛ فلابد إذن في اعتبار هذه الشرائط، حتى لو انخرم شرط منها لكان لا يكون نسخاً، فهذه جملة ما يجب اعتباره في النسخ حتى يكون نسخاً.

وأما البداء، فإنه لا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور؛ نحو أن يكون المكلف واحداً والفعل واحداً والوقت واحداً والوجه واحداً، ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس ودخلت

(١) لنفصل، في ص (٢) ناقصة من ص (٣) البقرة ١٨٨

السوق فاشتر اللحم، ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم، وإنما يسمى بداء لأنه يقتضي أنه قد ظهر له(١) من حال اشتراء اللحم ما كان خافياً عليه من قبل.

البداء

والبداء، هو الظهور في اللغة، ولابد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، حتى لو تغاير(٢) واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء، ألا ترى أنه لو تغاير المكلف فقال لأحد الغلامين مثل ما قلناه أولا، وللغلام الثاني مثل ما قلناه ثانياً، لم يكن من البداء في شيء؛ وهكذا لو تغاير الفعل أو الوقت أو الوجه، فمعلوم أنه لو قال له: إذا زالت الشمس فاشتر اللحم، ثم قال بعده: ولا تشتر السمن والإقط، أو قال: إذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلاني، ثم قال بعده: إذا أصبحت فلا تفعل الفعل، فإنه لا يكون بداء البتة لتغاير أحد هذه الوجوه الأربعة.

وإذ(٣) قد تقرر هذا لديك وأحطت به علماً، فقد استبان لك الفرق بين النسخ والبداء، وعلمت أن النسخ لا يتناول عين ما كان ثابتاً، ولا المكلف الذي كان مكلفاً بذلك الفعل في أغلب الأحوال، فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل

معجزات ا

فإن قيل: ما دليلكم على نبوة محمد(٤) صلى الله عليه وسلم(٥) وهذا كان مقصودكم بكل ما قدمتموه؟ قيل له: الدليل على نبوته أنه قد ادعى النبوة وظهر

(١) ناقصة من ا (٢) تغير، في ص
(٣) ولذا، في ص (٤) ناقصة من ص

عليه المعجز عقيب دعواه ، وقد بينا أن المعجز يدل على صدق ما ظهر عليه إذا كان الحال ما ذكرناه .

فإن قيل : وما المعجز الذى ظهر على محمد ؟ قلنا : معجزات كثيرة ، من جملتها القرآن .

وجه الاعجاز فى القرآن

فإن قيل : وما وجه الإعجاز فى القرآن ؟ قلنا :هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية فى الفصاحة ، والمشار إليهم فى الطلاقة والذلاقة ، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه ، لا لوجه سوى عجزهم[١] عن الإتيان بمثله .

ولا[٢] يمكنك أن تعرف صحة هذه الجملة إلا[٣] إذ عرفت وجود محمد صلى الله عليه ، وأنه قد ادعى النبوة ، وظهر عليه القرآن ، وسمع منه ولم يسمع من غيره ، وأنه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يأتوا[٤] به ، لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله ، فمتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفاً بنبوة محمد صلى الله عليه .

أما وجوده ، وادعاء النبوة ، وأن القرآن معجز[٥] ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة ، ولا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وماجانسها اضطراراً ، فإن العلم بالملوك والبلدان وبكون المصنفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة.

وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن ، وتقريعه إياهم بالعجز عن ذلك ، فى

(١) لعجزهم ، فى س
(٢) وإنما ، فى س
(٣) ناقصة من س
(٤) يأتوا بشىء منه ، فى س
(٥) ناقصة من س

أصحابنا من جعل العلم به ضرورياً ، ومن جعله مكتسباً . ومن جعله مكتسبا قال : ليس المرجع بالتحدى إلا أن يعتقد[١] أن له مزية على غيره بسبب ماممه ، وهذا كان حال النبى عليه السلام مع القوم ، فكان يعتقد أنه خير الناس لمكان ما جاء به من القرآن ، فكيف يمكن إنكار أنه لم يتحداهم بمعارضته ولم يقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله ؟

تحـــدى بالقرآن

وأيضاً ، فكتاب الله تعالى مشحون بآيات التحدى ، نحو قوله عز وجل : « **قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن** » الآية . وقوله « **فاتوا بعشر سور مثله مفتريات** »[٣] وقوله « **فاتوا بسورة من مثله** »[٤] إلى غير ذلك من الآيات التى معناها معنى هذه الآيات .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه الآيات التى هى آيات التحدى زيدت فى القرآن . وجوابنا ، لو أمكن أن يقال فى هذه الآيات إنها مزيدة لأمكن أن يقال[٥] فى قوله « **اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة** » وقوله « **اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق** » وغيرهما من الآيات ، حتى يجوز ذلك فى آخر القرآن ، ومعلوم فساده .

وأيضاً ، فإن هذه الآيات مسموعة الآن والتحدى قائم على وجه الدهر ، وفى الفصحاء كثرة فى هـــذه الأزمان فيجب أن يأتوا بمثله ، ومتى قالوا : إن الفصاحة تناقصت الآن كالشعر ، قلنا : إن أمكن أن يقال ذلك[٥] فى الشعر فلا يمكن فى الفصاحة ، ففى خطباء هذه الأزمنة من لا يدانى كلامه كلام أفصح

(١) يعتقد ، فى س
(٢) الإسراء ٨٨
(٣) هود ١٣
(٤) يونس ٣٨
(٥) محذوفة من س
(٦) محذوفة من س

فصيح فى ذلك الزمان . فهذا [١] واصل بن عطاء [٢] ربما تفى خطبة من خطبه بكثير من كلام [٣] فصحاء أولائك العرب ، وهذا أبو عثمان عمرو بن عبيد ، ففصل [٤] من كلامه ربما يزيد على كلام أبينهم كلاماً وأجزلهم لفظاً وأفصحهم كلاماً [٥] ، فكيف يصح ما ذكرتموه .

ترك العرب معارضة القرآن

وأما ترك العرب معارضة القرآن ، وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر أيضاً ؛ فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن ، تركوه إلى المقاتلة ، وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك ، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما .

فإن قيل : ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة ؟ قيل له : إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم ، فإنه لا يجوز فى حادثتين عظيمتين تحدثان معا ، وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الأخرى أن تخص إحداهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقلا جميعاً أو لا ينقلا ، فأما أن ينقل أحدهما دون الأخرى ، فلا .

يبين ذلك ، أن من البعيد أن يسقط الخطيب من المنبر ويقع على بعض الحاضرين فيقتله ، ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل [٦] قتله ، ولا وجه لذلك إلا أن الحادثين وقعا معا ، وكان الداعى إلى نقل أحدهما هو [٧] كالداعى إلى نقل الآخر ، وكذلك كان يجب مثله فى المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل القرآن ، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلا .

---

(١) هذا ، فى ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من ا
(٤) فصل ، فى ص
(٥) لساناً ، فى ص
(٦) ينقل إلينا ، فى ص
(٧) ناقصة من ص

ولا يمكن إنكاراً ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر ؛ بل لو قيل : إن الداعى إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى ، إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق ، المخالف ينقله ليرى الناس أن فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه ، والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة فى شىء .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعارضات الركيكة كمعارضة مسيلمة وغيره [١] عليه لعنة الله [١] ، فلولا أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على ركتها ، كما لم ينقل ما هو أقوى منها .

وبعد ، فإن المعارضة لو كانت لكانت هى الحجة ولكان القرآن هو الشبهة ، والله تعالى لا يجوز أن يسلط علينا الشبهة على وجه لا سبيل لنا إلى حلها ، ويمكن من إخفاء الحجة على حد لا يمكن الظفر بها ، بل كان يجب أن يقوى الدواعى [٢] إلى نقل المعارضة إن لو وقعت ، فلما لم يفعل ، دلنا ذلك على أنها لم تقع البتة ، وأن ذلك تمنٍّ .

فإن قيل : إنما ذكرتموه فينبنى على أن العرب كانوا [٣] أهل حرص [٣] على إبطال أمره وتوهين شأنه ، ولم يمكنهم ذلك [٤] إلا بالمعارضة ، ونحن لا نسلم ذلك . قيل له : إن ذلك معلوم بالاضطرار ، فمعلوم أن النبى صلى الله عليه ادعى منزلة رفيعة عليهم وهم كانوا فى غاية الأنفة والحمية والإباء ، فكيف لم يحرصوا والحال ما ذكرناه على إبطال أمره ورفع حجته إن لو قدروا .

---

(١) عليهم اللعنة ، فى ص
(٢) الداعى ، فى ص
(٣) حريصين ، فى ص
(٤) ناقصة من ص

فإن قيل ، لم يقع النزاع فى ذلك ، فمعلوم أنهم كانوا فى غاية الحرص على دفعه بما أمكن(١) ، وإنما الكلام فى أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه ، فإن القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج ، ولو علموا ذلك تقديراً، فلم يعلموا أن أمره يبطل بالمعارضة .

قيل له : أما الأول، فلا يصح ، لأن المعارضة كانت عادتهم، ولهذا لم يأت شاعر بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعر آخر يعارضه أو رام معارضته ، وهـذا معلوم من حال شعرائهم ،نحو امرئ القيس وعلقمة وأشباههما ؛ وأما الثانى ، فباطل أيضاً ، لأن كل أحد يعلم أن خصمه إذا أتاه(٢) بأمر وادعى لمكانه منزلة عظيمة عليه ، وتحداه بمعارضته ، فإنه متى عارضه فقد أبطل دعواه ، وهذا مما لايخفى على الصبيان فكيف على دهاة العرب ؛ فإن صبياً لو تحدى صبياً آخر ، وقال : إنى أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر عليه ، فإن الصبى الآخر يعلم أن دعواه تبطل بطفره ذلك الجدول أو بإشالته ذلك الحجر ، فكيف يصح ما ذكره .

فإن قيل : إنهم إرادوا استئصاله فلهذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة ، لا(٣) لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه. قلنا: لولا عجزهم عن الإتيان بمعارضة القرآن ، وإلا كانوا لا يريدون استئصاله ، فلما أرادوا ذلك واشتغلوا به ، دلنا على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

يبين ذلك ويوضحه ،أن هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة ، لو قدروا عليها لـكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ومكانه فى العرب المكان الذى كان ، ولا يليق بالعاقل البالغ الكامل العقل العدول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل ، فحينئذ يعذر

(١) يمكن ، ق س (٢) أتى ، ق س (٣) ناقصة من س

فى العدول عنه إلى ماهو أصعب منه ، إلا فكيف اختاروا المقاتلة وهو صعب جداً ، على المعارضة التى كانت أسهل عليهم من كل شىء ؟ فلما اشتغلوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التى كانت من المجوز أن لا يرتفع غرضهم بها بأن تكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التى كانت عندهم بزعمهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والقعود ، تبيّنا عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرنا .

فإن قيل: الغرض بالمقاتلة(١) إنما كان إبطال دعواه وحسم مادته ، والقوم فقد علموا أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لاينتهى بها (٢)، وأن الخلاف يبقى ولا يزول ، والناس يكونون بعد المعارضة بين رجلين : رجل له، ورجل عليه، فهذا يقول : المعارضة أفصح ، وذا يقول : القرآن أفصح ، فتطول المنازعة ولا تنقطع ، فلهذا لم يشتغلوا بالمعارضة ، وعدلوا عنها إلى المحاربة .

قيل لهم : إن هذه الطريقة ، إن صرفت عن معارضة القرآن ، فلتصرفن عن سائر المعارضات لشمولها أجمع ، وذلك يوجب أن لا يوجد فى كلامهم معارضة، والمعلوم من عاداتهم خلافه؛ فلم يقل علقمة : إذا(٣) اشتغلت بمعارضة امرىء القيس كان الناس بين متعصب لى(٤) ومتعصب علىّ ، فيكون حالى وقد عارضت كلامه كحالى ولم أعارض كلامه ، وهكذا الحال فى غيرهما من الشعراء الذين قد اشتغلوا بهذه الطريقة .

فإن قيل : لا يخلو حال المعارضة ، إما أن تكون مثل القرآن ، أو فوقه ، أودونه؛ وإذا كانت مثله كان للخصم أن يقول : هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة بسبيل ، وإن(٥) كانت فوقه أو دونه كان للخصم أن يشغب فيها

(١) بالمعارضة ، ق س (٢) به ، ق س
(٣) أنى اذا ، ق س (٤) له ، ق س
(٥) وإذا ، ق س

ويقول : لا بل الفوقية ثابتة للقرآن لالها ، فكيف تجعل ذلك معارضة ، فلا ينقطع التشاجر والمنازعة ، ولابد فى آخر الأمر من الرجوع إلى ما بدأ به من المحاربة والإضراب عن المعارضة .

قيل: ليس يجب فى المعارضة أن تكون مثل ما تحصل المعارضة معارضة له ، ولا أن تكون فوقه ، بل إذا قاربه وداناه بحيث يلتبس الحال فيه كفى ، وبعد معارضته اعتبر ذلك بسائر المعارضات ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ وعلى أن هذه الطريقة تسد باب المعارضات أصلا ، وذلك كما لا وجه له .

فإن قيل : فإذا تركوا المعارضة مع إمكانها أو عدلوا إلى المحاربة ، فليس إلا أن يحكم بأنهم أخطئوا فى العدول عن عبادة الله تعالى إلى عبادة الأصنام ، فلا يكون فيما ذكرتموه دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة القرآن للعجز لا غير .

قيل له : ليس هذا من الباب الذى قستم عليه بسبيل ، فإن ذلك أمر يستدرك بطريقة الاستدلال والاستنباط ، وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضرورى لا يتصور فيه الخطأ ، ففسد ما ظننتموه .

فإن قيل : إنما تركوا معارضة القرآن لأنه كان مشتملا على أقاصيص لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يجعلوها معارضة للقرآن على السبيل الذى ذكرتموه ، فلذلك امتنعوا عن المعارضة ؛ لا لأجل العجز .

قيل له: إن القرآن لا[1] يختص بذكر القصص دون ما سواها[2] بل [كان] مشتملا على كثير من أنواع الكلام[3]، فلو كانت المعارضة ممكنة لهم

---

(١) لم ، فى س (٢) سواها ، فى س
(٣) العلوم ، فى س

لأتوا بسائر أنواع الكلام وجعلوها معارضة للقرآن[1]؛ ولم يأخذهم فى الأول باعتقاد تلك الأقاصيص وأنها كانت كما ذكر ، بل ورضى من جمتهم بأن بأن يضعوا من عندهم قصصاً ويكسونها[2] من العبارات الجيدة المظيمة الجزلة ما يقارب القرآن فى الفصاحة ويدانيه ، وليلتبس[3] الحال فيه ، فلا معنى لما ذكرتموه .

وأيضاً ، فلا إشكال أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يتحدى اليهود بذلك ، وفيهم العلماء بالأخبار والعارفون بالأقاصيص ، حتى أن كل قصة مجهولة تقص فى عالم الله تعالى تنسب إليهم وتؤخذ منهم .

وبعد ، فإن العرب قد بعثوا إلى الفرس يطلبون منهم القصص ، نحو قصة رستم واسفنديل ، وجمعوا من ذلك شيئاً كثيراً ، ثم عجزوا فى الآخرة أن يجعلوه معارضة القرآن ، فصح سقوط ما أوردوه .

فإن قيل : أكبر ما فى هذه الجملة التى أوردتموها ، أن القرآن قد بلغ فى الفصاحة حداً لا يتمكن العرب من معارضته ، وذلك لا يوجب كونه معجزاً دالا على نبوته ، فإن من الجائز والحال ما ذكرتموه أن يكون القرآن من جهته صلى الله عليه وسلم لتقدمه فى معرفة الفصاحة ، ولهذا قال : «أنا أفصح العرب» . وما الحال فيما أتى به صلى الله عليه وسلم ، كالحال فيما يأتى به بعض من تميز فى صناعة من الصناعات ، فكما أنه لا يستحق بهذا القدر النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله وتعز ، فكذلك[4] الحال فيما نحن فيه .

قيل له : ليس الأمر على ما ظننته ، فإنه يستحيل فيمن نشأ بين جماعة يتعاطون

---

(١) محذوفة من س (٢) يكسوها ، فى س
(٣) يلتبس ، فى س
(٤) كذلك ، فى س

البلاغة ويتباهون بالفصاحة أن يتعلمها ويأخذها منهم، ثم يبلغ فيها حداً لا يوجد فى كلام واحد منهم بل فى كلام جماعتهم فصل يساوى كلامه فى الفصاحة، أو يدانيه أو يقرب منه أو يشتبه الحال فيه؛ وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم، فلا بد من أن تكون قد انتقضت فيه عاداتهم، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهته على ما مضى. وقد ذكرنا أنه ليس من قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على كل حال، وهكذا الحال فى سائر الصناعات عندنا؛ فلو نشأ غلام فيما بين جماعة من الصناع وتعلم منهم الصناعة، ثم بلغ فى العلم بالصناعة مبلغاً لا يوجد فى أعمالهم عمل يساوى عمله ولا يقاربه ولا يدانيه، ثم ادعى هو لأجله النبوة، فإنه لابد من أن يصدق، لمكان ما آتاه الله تعالى من العلم بتلك الصناعة.

كيف يعلم غير العرب اعجاز القرآن

فإن قيل: هب أن القرآن معجزة، وأن العرب علموا إعجازه لعلمهم بأنه قد تناهى فى الفصاحة حداً، وأنتم فبأى طريق علمتم معنا فيه يامعشر العجم.

قلنا[1]: إن العلم بذلك على وجهين: أحدهما علم تفصيل، والآخر علم جملة، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل، ونحن فقد علمناه على سبيل الجملة.

وطريقته، هو أن محمداً صلى الله عليه وسلم[2] تحدى العرب بمعارضته فلم[3] يمكنهم الإتيان بمثله، فلولا كونه معجزاً دالاً على نبوته، وإلا لما كان ذلك كذلك.

وإذ قد ثبت إعجاز القرآن، فاعلم أن للمصطفى عليه السلام معجزات أخر سواه، غير أنا بدأنا بالقرآن الذى لا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور

(١) قلنا له، فى ص (٢) ناقصة من ص
(٣) ولم، فى ص

الأيام، لما كان أظهر من سائر ما نورده فى هذا الباب، ولا يمكن المخالف إنكاره بوجه.

بقية الرسول

وجملة ماله من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى: ما يعلم[1] ضرورة؛ وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال.

ولا يمكن أن يقال: لو كان فى معجزاته ما يعلم ضرورة لاشترك فيه[2] المخالف والموافق[3] ولعلمه كل عاقل، فإن هذا هو الواجب فى الضروريات، لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى: ما يكون من بداية العقول فيجب اشتراك العقل[4] فيه، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بمخبر الأخبار، ونحو العلم بالمدركات وغيرها، فإن ماهذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك فى طريقه؛ ولهذا الذى ذكرناه جاز فى أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبى صلى الله عليه وسلم على البعض ضرورة، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد، وهذا[5] ظاهر لا إشكال فيه. إذا ثبت هذا، فمن معجزاته التى تعد من الضرب الأول: إشباعه العدد الكبير والجم الغفير من الطعام اليسير، وإشباع جماعة من الطعام لا يمكن إلا بزيادة أجزاء الطعام، وذلك مما لا يمكن من القادرين بالقدرة[6]، فلابد من أن يكون من جهة الله تعالى، أظهره عليه ليدل على صدقه عليه السلام.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الهواء استحال طعاماً، لا أنه كثرت أجزاؤه.

وجوابنا، أول ما فى هذا، أن الهواء لو استحال طعاماً على يديه[7] لكان لابد من أن يكون معجزاً له فلا يقدح ذلك فيما قلناه.

(١) تعلمه، فى ص (٢) ناقصة من ص
(٣) المؤالف، ص (٤) العقلاء، فى ص
(٥) وذلك، فى ص (٦) بالقدرة، فى ص
(٧) يده، فى ص

وبعد فإن الهواء شيء لطيف ، فكيف يستحيل إلى ما يشبع منه العدد الكبير .

وأيضاً ، فلو استحال الهواء هناك حطاماً لكان يجب أن يستحيل طعاما في سائر المواضع ، ومعلوم خلافه .

ومن الضرب الأول أيضاً ، إجابة الشجرة له حين دعاها ، وعودها إلى مكانها ، ولا شك في كون ما هـــــذا حاله معجزاً دالا على صدق من ظهر عليه .

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان معه جاذب ؟

قلنا : فبأي طريق عادت إلى مكانها ؟

فإن قالوا : وكان معه دافع أيضاً ؟

قلنا : لو كان كذلك ، لكان يجب أن يرى الناس ذلك مع شدة حرصهم على التفحيص عن حاله .

وبعد ، فإن الجاذب والدافع إذا اجتمعا كان يجب أن تقف الشجرة ولا تتحرك من مكانها .

ومن الضرب الأول أيضاً ، حنين الجذع ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب على جذع قبل أن ينصب له المنبر ، فلما أن نصب له المنبر تحول إلى المنبر ، فحن الجذع حنين الناقة إلى ولدها ، ولم يسكن حتى احتضنه النبي صلى الله عليه وسلم(1) فسكن .

(1) ناقصة من أ

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان في الجذع خروق تتخرق الريح فيه ، فيسمع منه ذلك الصوت شبيهاً بالحنين ؟

قلنا : لو كان كذلك لكان يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده ، ومعلوم أن ذلك لم يكن يسمع إلا في الحال الذى قلناه .

ومن الضرب الأول ، تسبيح الحصى في يده ، فإن ذلك غير مقدور للقادرين بالقدرة . وفي معجزاته عليه السلام كثرة لو تكلمنا على جميعها لطال الكلام(1)

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أنه تعالى كما جعل القرآن معجزاً دالاً على نبوة محمد صلى الله عليه ، فقد جعله دليلا لنا على الأحكام ، وأوجب علينا الرجوع إليه في الحلال والحرام ، فيجب الرجوع إليه والأخذ بما يوجبه ويقتضيه والإيمان به كله: مجمله ومفصله، ومحكمه ومتشابهه ، ووعده ووعيده، وأمره ونهيه .

وذلك كما ذكر،(2) لأن القرآن أما أن يكون من باب الأقاصيص، أو الأوامر والنواهي ، أو الوعد والوعيد ، وأي ذلك كله وجب الإيمان به على ما ذكرناه .

أما الأقاصيص ، فلابد من أن يعتقد صدقه فيها، سيما وقد علمنا بدلالة العدل أنه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه .

وأما الأوامر والنواهي، فكذلك إذا علمنا عدله تعالى ، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة ، ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة ، فلزمنا الامتثال بأوامره والانتهاء عن نواهيه .

وكذلك الوعد والوعيد ، فإنا إذا كنا كما نعلم أنه تعالى عدل حكيم لا يلغز

(1) الكتاب ، في س

(2) ذكرنا ، في س

ولا يعمّى ، ولا يخلف فى وعده ووعيده ، فلابد من أن نعتقد أن ما وعد به المؤمنين من الثواب واصل إليهم لا محالة ، وما توعد به العصاة نازل بهم ، وأنه لا شرط ههنا ولا استثناء ، إذ لو كان لبيّنه ، فلا(١) يجوز وهو حكيم ، أن يخاطب بخطاب يفيد ظاهره من الأمور ولا يريده به(٢) ثم لا يدل عليه ؛ فهذه جملة ما ذكره فى هذا الموضع ولاستقصاء الكلام فيه موضع يخصه .

فصل

شبه الملحدة

وإذا قد عرفت إعجاز القرآن وما يتصل به ،فاعلم أن الملحدة يوردون وجوهاً من المطاعن فيه .

ومن جملتها ، قدحهم فى إعجازه ، وقولهم : إن كل من عرف شيئاً من اللغة لا يعجز عن الإتيان بسورة من مثله أو بعشر سور مثله(٣) .

وقد تقدم الكلام فى ذلك ، فقد بينا أن العرب مع معرفتهم بالفصاحة ، وحرصهم على إبطال أمره ، عجزوا عن الإتيان بمثله ، فلولا كونه معجزاً ، وإلا لما وجب ذلك .

ومنها(٤) ، ادعاؤهم أن القرآن يناقض بعضه بعضاً ويدافعه ، وقولهم : إن المناقضة ليست بأكثر من أن يثبت بأول الكلام ما ينفى بآخره ، وهذا حال القرآن ، فإن قوله « **قل هو الله احد** » يناقض قوله « **ليس كمثله شىء** »(٥) وهذا يوجب نفى الصانع الحكيم .

ونحن فقد(٦) ذكرنا غير مرة أنا لا نكالم الملحدة فى مسائل العدل وما يتصل به ،

(١) ولا ، فى أ
(٢) ناقصة من ص
(٣) منه ، فى ص
(٤) ومن ، فى أ
(٥) الشورى ١١
(٦) قد ، فى ص

بل ننقل الكلام معهم إلى إثبات الصانع . وعلى أن المناقضة لا تثبت فى العبارة المجردة ، وإنما تثبت فى العبارة والمعنى جميعاً ؛ ألا ترى أن قائلاً لو قال : زيد فى الدار وليس زيد فى الدار ، فإنه لا يتناقض كلامه ، إذا أراد بأحد الزيدين زيد ابن عبد الله ، وبالزيد الآخر زيد بن خالد ، وهكذا إذا أردنا(١) بأحد الدارين غير ما أراده أولا ، وهكذا لو أراد كونه (٢) فيها فى وقت وأن لا يكون فيها فى وقت آخر .

ثم يقال لهم : لو كان فى القرآن التناقض الذى ذكرتموه لكان لابد من أن تعرفه العرب، والقوم كانوا أعرف بوجوه المناقضات منكم ، وأن يجعلوا ذلك حجة على النبى صلى الله عليه ودفعاً لما أتى به ، سيما وكان يتكرر(٣) عليهم قوله تعالى : « **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** » ، قالوا : المناقضة فى القرآن ظاهرة ، لأن قوله : « **قل هو الله احد** » يناقض قوله « **ليس كمثله شىء** » قيل له ليس الأمر (٤)على ما(٤) ظننتموه ، فالآيتان تشتركان فى الدلالة على تبرئة الله تعالى عن المثل والند ، غير أن الكاف فى أحدهما مزيدة ، وكثير ما يوجد ذلك فى كلامهم كقول الشاعر : وصاليات ككما يؤثفين .

الحكم من ال

ومنها ، سؤالهم عن وجه الحكمة فى أن جعل الله القرآن بعضه محكماً ، وبعضه متشابهاً .

وجوابنا عن ذلك ، أنا نقول لهم : إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التى لا تحتمل ، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة فى أفعاله تعالى(٥) ، وقد ذكر أصحابنا فى وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها .

(١) أردوا ، فى ص
(٢) بكونه ، فى ص
(٣) تكرر ، فى ص
(٤) كما ، فى ص
(٥) ناقصة من ص

أحد الوجوه ، أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه ، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر ، وصارفاً عن الجهل والتقليد .

والثانى ، أنه جعل القرآن على هذا الوجه ، ليكون تكليفنا به أشق ، ويكون فى باب الثواب أدخل ، وذلك شائع ؛ فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لاتنال إلا بالتكليف ، فكل ما كان أدخل فى معناه كان أحسن لامحالة .

والثالث ، أنه تعالى أراد أن يكون القرآن فى أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالا على صدق النبى عليه السلام[1] ، وعلم أن ذلك لايتم بالحقائق المجردة ، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة ، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب ، وأدخل فى الاعجاز .

وهذه الوجوه كلها فى غاية الحسن ، ويكفيك الجواب الأول فى دفع سؤال الملحدة ، فإن الأصل أن لا تكالمه فى مسائل العدل وفى أفعال الله الحكمية ، وهو ينازعك فى حدوث الأجسام وإثبات الصانع .

حقيقة المحكم والمتشابه

ونذكر بعد ذلك حقيقة المحكم والمتشابه ، فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره ، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة ، والقرينة إما عقلية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية ، إما فى أولها أو آخرها ، أو فى آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى ، أو فى سنة رسول الله صلى الله عليه [2] وعلى آله وسلم[2] من قول أو فعل ، أو فى إجماع من الأمة .

(١) صلى الله عليه وسلم ، فى ص (٢) الصفة من ص

فهذه حال القرينة التى نعرف بها المراد[1] بالمتشابه ونحمله على المحكم . ومشايخنا رحمهم الله ، قد بذلوا الجهد فى إحكام هذه الأصول بما يضيق عنه هذا الوضع ، فلهذا اقتصرنا على هذا المقدار والله ولى التوفيق .

ونتبع هذه الجملة بخلاف من خالفنا فى القرآن ، ففيه أنواع من الخلاف .

الرد على الإ... فيما خالفو... حول القرآ...

منها خلاف جماعة من الإمامية الروافض ، الذين جوزوا فى القرآن الزيادة والنقصان وقالوا : إنه كان على عهد رسول الله [2] صلى الله عليه وسلم[2] أضعاف ماهو موجود فيما بيننا ، وحتى قالوا : إن سورة الأحزاب كانت حمل جمل ، وأنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف . وما أتوا فى ذلك إلا من جهة الملحدة الذين أخرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون .

والذى يدل على فساد مقالتهم هذه ، أن القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على هذا الحد الذى جوزوه ، لكان لا يكون معجزاً دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكان لا يقع لنا الثقة بشىء يتضمنه من الشرائع والأحكام ، لتجويز أن يكون قد تعبدنا بصلاة سادسة ، وبصوم شهر آخر ، وبحج بيت بخراسان ، وكان ما يدل عليها هو الذى لم ينقل إلينا من القرآن . بل كان يجب أن لا نثق بشىء من الأحكام ، لتجويز أن تكون هذه الأحكام كلها منسوخة ، وقد نقل إلينا المنسوخ . وهكذا الكلام إذا جوزنا الزيادة فيه ، فكان[3] نجوز أن لا يكون غسل الأيدى من واجبات الوضوء ، لتجويز أن يكون قوله « **وأيديكم إلى المرافق** » مزيدة ، وفى ذلك من الفساد ما لاخفاء به .

وبعد فلم يخل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعة

(١) حال المراد ، فى ص (٢) محذوفة من ص
(٣) فكان ، فى ص

يحفظون القرآن ويدرسونه ويعلمونه الناس ، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان بحيث لا يشعر به الحفظة[١] ومعلوم أنه لو زيد فى هذه الكتب التى يتداولها الناس فصل أو نقص منها فصل ، لعرفه من كان من أهلها لامحالة وأنكره فى الحال .

ومتى[٢] قالوا : كيف يصح ما ذكرتموه ، ومعلوم أن عثمان هو الذى تلقف القرآن من الصحابة آية آية ثم تولى جمعه ، وأنه كان متفرقاً فى الصحابة لايدرى عدد سوره ولا[٣] آياته .

قلنا : لم يكن الأمر [٤]على ما[٤] ذكرتموه فقد كان فى الصحابة جماعة يحفظون القرآن ، نحو أمير المؤمنين عليه السلام ، وأبىّ بن كعب ، ولهذا يروى أن النبى صلى الله عليه وسلم[٥] قرأ على أبىّ القرآن ، وكذلك فقد روى أن النبى صلى الله عليه قال لأبىّ : أى سورة تقرأ فى الصلاة ؟ فقال : فاتحة الكتاب ، فقال : هو السبع المثانى . ولو كان الأمر على ما ظنوه لكان لا تصح هذه الجملة . وأيضاً،[٦] فروى[٧] أن الصحابة كانوا يختمون القرآن فى التراويح على عهد عمر ، فلولا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يتهيأ لهم ختمه ، وكذلك فقد روى أنه لما نزلت سورة التوبة قال النبى : أثبتوها آخر سورة الأنفال ، فكيف يصح والحال هذه أن يدعى أن المتولى لجمع القرآن إنما هو عثمان ، وأنه قد تلقفه آية من هذا وآية من ذاك ؟ وهل هذا إلا دعوى لاتقوم بصحته حجة .

ومن الخلاف فى القرآن، خلاف من يقول إنه مما لايمكن معرفة المراد بظاهره البتة ، وإنما تعبدنا بتلاوته لما لنا فى ذلك من النفع .

---

(١) الحفظة له ، فى س
(٢) فتى ، فى س
(٣) وعدد ، فى س
(٤) كما ، فى س
(٥) محذوفة من ا
(٦) أيضاً ، فى س
(٧) فروى ، فى س

الرد على يدعى لا يعرف ا
بظاهر القرآ

وذلك مما لا إشكال فى فساده ، فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام ، وما عداه من الأغراض يتبعه ، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً فى العبث. على أن المعلوم من دين الأمة ضرورة خلافه ، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن فى معرفة الأحكام من الحلال والحرام ، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون فى رجوعهم إليه معنى .

وأيضاً ، فمعلوم من دين النبى صلى الله عليه أنا متعبدون بمعرفة الأحكام ، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه فى معرفتها . فلو لم يمكن معرفة المراد به البتة ، لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لايطاق ، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز .

وبعد ، فلابد فى الرسول من أن يكون قد عرف المراد به ، فلا يخلو: إما أن يكون قد عرفه ضرورة ، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال ، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره ، لعلمه باللغة وما يحتاج إليه[١] ، وهذا يوجب فى غيره أن يشاركه فى العلم بما يراد فى القرآن ، إذا شاركه فى العلم بالعربية وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز ، فلا وجه لتطويل الكلام فى هذا الفصل فقد بلغ فى الوضوح النهاية .

ولعل شبهة هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظاهر القرآن شىء قوله تعالى : « **وما يعلم تأويله إلا الله** » وظنهم أن قوله تعالى[٢] : « **والراسخون فى العلم يقولون آمنا به** » مبتدأ غير معطوف على الأول ، وذلك مما لاوجه له ، لأن قوله تعالى : والراسخون فى العلم ، معطوف على الله تعالى ، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى .

---

(١) فيه ، فى س
(٢) محذوفة من ا
(٣) آل عمران ٧

وفرقة أخرى قالت : إن القرآن مما لا يمكن معرفة المراد به ، فإن الألفاظ محتملة ، فما من لفظ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص كما (١) يجوز أن (١) يراد به العموم ، وإذا كان هذا هكذا فلابد من أن نتوقف ، وننتظر القرينة المميزة للعام من الخاص ، والخاص من العام ، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف .

والذى يدل على فساد مقالتهم ، ما ذكرناه من أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب ولا ينتظرون إلى ما ذكروه. وأيضاً، فإن هذا القول يخرج القرآن من أن يكون موصوفاً بشىء مما وصفه الله تعالى ، نحو كونه هدى وبياناً وشفاء ونوراً . وكذلك ففى قولهم هذا تكذيب لله تعالى ، لأن الله تعالى يقول: **«مافرطنا فى الكتاب من شىء(٢)»** ولا تفريط أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفة المراد به البتة ، بل لابد من انتظار القرينة . ويقال لهم أيضاً : إن القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكلام ، فبأى شىء يعرف المراد به ؟ فلابد من أن يقولوا : بظاهره أو بقرينة أخرى، فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهره فهلا قالوا بذلك فى القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة ، وإن قالوا بقرينة أخرى أعدنا عليهم السؤال فى تلك القرينة .

خلاف المرجئة

ومما يذكر ههنا أيضاً، خلاف المرجئة الذين أنكروا أن يكون للعموم لفظة موضوعة له . وقالوا : ليس يجوز فى عمومات الوعيد أن تحمل على الشمول والاستغراق ، فلا لفظة(٣) موضوعة(٤) لهذا المعنى .

والكلام فى ذلك يختص باب الوعد والوعيد ، غير أنا نشير ههنا إليه ، فنقول : إن القائل إذا قال من دخل دارى أكرمته صح له (٥) أن يستثنى (٥)

(١) ناقصة من ص
(٢) الأنعام ٣٨
(٣) لفظ ، فى ص
(٤) موضوع ، فى ص
(٤) استثناء ، فى ص

أى رجل شاء ، حتى إن شاء استثنى منه زيداً ، وإن شاء عمراً ، وإن شاء بكراً، أو خالداً ، فلولا أن هذه اللفظة موضوعة للعموم والا كان فيه الاستثناء على الحد الذى ذكرناه ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته .

والقوم ، فقد أنكروا ألفاظ العموم وقالوا : لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للعموم لم يصح استعمالها فى الخصوص الذى هو نقيضه ، فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة له البتة .

وجوابنا ، إن قدح هذا فى أن يكون هذا اللفظ موضوعاً للعموم ليقدحن أيضاً فى أن تكون العشرة موضوعة لهذا العدد المخصوص، فإن لك أن تقول : علىّ لفلان عشرة إلا درهماً ، فتكون قد أردت التسعة دون العشرة .

ومتى قيل : فما وجه التأكيد فيه أن لو كان موضوعاً للعموم ؟ قلنا : إن التأكيد لا يقدح فى عمومه، إذ لو قدح فيه ليقدحن أيضاً فى الخصوص ، ومعلوم أن القائل كما يقول لقيت القوم أجمعين ؟ فقد يقول أيضاً : جاءنى زيد نفسه ، فليس إلا أن يعتمد ما قلناه .

ومما يذكر فى هذه الجملة أيضاً، خلاف المرجئة إذا قالوا: ليس يجب أن تحمل عمومات الوعيد على عمومها ، فمن الجائز أن يكون ههنا شرط أو(١) استثناء لم يبينه الله تعالى .

وذلك مما لا وجه له أيضاً عندنا ، فإنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه ، لأن ذلك يقدح فى حكمته ويصير ملغزاً معمياً .

(١) و ، فى أ

ويقال لهم أيضاً : لو جاز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، لجاز مثله فى عمومات الوعد ، بل كان يجوز مثله فى الأوامر والنواهى ، والمعلوم خلافه .

فإن قالوا(1) : لا تكليف علينا فى عمومات الوعيد ، وليس كذلك الحال فى الأوامر والنواهى ، قلنا : ليس الحال(2) على ما ظننته فى عمومات الوعيد تكليفاً ، وهو أن نعتقد أنه تعالى لا يخلف فى وعده ولا فى وعيده ولا يغير قوله ولا يبدله ، كما أخبر به حيث يقول : **«ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد»** .

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فصلا ، وجملة مايجب أن يحصل فيه الكلام فى الصفة التى يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله(3) عز وجل (2) .

شروط المفسر لكتاب الله

اعلم أنه لا يكفى فى المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ، ما لم يعلم معها النحو والرواية ، والفقه الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه ، التى هى أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك . ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله ، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل ، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح؛ فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له(4) أن يشتغل بتفسير كتاب الله(5) تعالى ، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم

(1) قال ، فى س
(2) الأمر ، فى س
(3) تعالى ، فى س
(4) ناقصة من س
(5) كتابه ، فى س

لم يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز ، اعتماداً على اللغة المجردة ، أو النحو المجرد ، أو الرواية فقط .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن المفسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى **«ليس كمثله شيء»** على قوله : **«قل هو الله احد»** وقوله : **«ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس»** إلى قوله : **«وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون»** وهكذا الحال فى غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة .

فهذا هو(1) الذى يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف .

وأما من عداه من المكلفين ، فالذى يلزمه فى القرآن أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله جل وعز : **«ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»** وأن محكمه يوافق متشابهه ، وأنه لا تناقض فيه ولا كذب ، وأنه محروس عن المطاعن ، لا زيادة فيه ولا نقصان ، وأن يؤمن به على الجملة .

إن سأل سائل فقال : أليس من مذهبكم أن القرآن مما يعرف المراد بظاهره ، فكيف احتاج والحال ماقلتموه إلى التفسير وهلا دلكم ذلك على ما قاله أصحاب الوقف(2) والروافض ، الذين يقولون : إنه مما لا يعلم تأويله ولا المراد بظاهره .

قيل له : إن احتياج القرآن إلى مفسر بلفظ أوضح منه مما لا يخرجه عن إمكان أن يعرف المراد بظاهره ، لولا ذلك والا كان لا يمكن المفسر أن يفسره وكان لا يكون التفسير تفسيراً له ، فما ذكرتموه غير قادح فيما قلناه . وإنما احتيج

(1) ناقصة من س
(2) التوقيف ، فى س
(2) النساء ٨٢

الاصل الثالث

الوعدُ والوعيدُ

الأصل الثالث من الأصول الخمس

وهو الكلام فى الوعد والوعيد[1]

كان يجب أن نذكر حقيقة الوعد والوعيد على العادة ، غير أنا قد ذكرناه فيما تقدم فلا نعيده ، ونشتغل بما يختص هذا الموضع .

وجملة الكلام فى هذا الباب يقع فى ثلاثة مواضع :

أحدها : الكلام فى المستحق بالأفعال .

والثانى : الكلام فى الشروط التى معها تستحق .

والثالث : الكلام فى كيفية الاستحقاق ، أهو على طريق الدوام ، أم على طريق الانقطاع .

المستحق بالأفعال

أما المستحق بالأفعال ، فهو المدح والذم ، وما يتبعهما فى الثواب والعقاب ، ولكل واحد فى هذه الألفاظ معنى .

أما الذم ، فهو قول ينبىء عن اتضاع حال الغير ، وهو على ضربين :

الذم وضرباه

ضرب يتبعه العقاب من جهة الله تعالى ، وذلك لا يستحق إلا على المعصية ، وحقيقة المعصية فعل ما يكرهه الغير مع نوع من الرتبة . وهو أن يكون العاصى دون المعصى ، ولهذا لا يقال عصى الأمير فلاناً كما يقال عصى فلان الأمير ، ولا يفهم من إطلاق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى ، حتى أنك لو أردت غيرها قيدت فقلت : عصى فلان أباه أو جده أو الأمير ، إلى غير ذلك .

---

(1) سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع وكيف أن المعتزلة أوجبوا عقاب العاصى على الله ، بينما قال الأشاعرة بترك ذلك لله .

وضرب لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى .

المدح

وأما المدح فمعناه ، قول : ينبيء عن عظم حال الغير ، وينقسم أيضاً إلى :

ما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى ، وما لا يتبعه الثواب[1] .

وما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى فإنه لا يستحق إلا على الطاعة ، وحقيقة الطاعة قد مر في غير هذا الموضع .

وأما ما لا يتبعه الثواب ، فهو المدح المقابل للنعمة ، المستحق ؛ فهذا هو حقيقة هذه الألفاظ .

الشروط التى تستحق بها الأحكام

وأما الكلام فى الشروط التى معها تستحق هذه الأحكام ، فاعلم : أنا قد ذكرنا أن الذم ينقسم إلى مايتبعه العقاب من جهة الله ، وإلى مالايتبعه العقاب[2] .

ما يتبعه العقاب فالشرط فى استحقاقه شرطان : أحدهما يرجع إلى الفعل ، والآخر يرجع إلى الفاعل . ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون قبيحاً ، وما يرجع إلى الفاعل فهوأن يعلم قبحه أو يتمكن من العلم بذلك ، ولهذا قلنا : إن الصبى لا يستحق على فعل القبيح الذم لما لم يكن عالماً بقبحه ، ولا متمكناً من العلم بذلك . وقلنا : إن الخارجى يستحق الذم على قتل المسلم وإن كان قد اعتقد أنه حسن ، لما كان متمكناً من العلم بقبحه ؛ هذا فى الذم الذى يتبعه العقوبة فى جهة الله تعالى .

وما[3] لايتبعه العقوبة من جهة الله تعالى[4] فإن الشرط فى استحقاقه أيضاً شرطان : أحدهما يرجع إلى الفعل ، وهو أن يكون إساءة ، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون قد قصد بفعلها الإساءة إليه .

---

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من س
(٣) أما ما ، فى س
(٤) محذوفة من أ

وكما ذكرنا : إن الذم قسمان على ما ذكرنا[1] ؛ فقسم منه يتبعه العقاب ، وقسم منه لا يتبعه ذلك . فكذلك المدح أيضاً قسمان على ما ذكرنا[2] ؛ فقسم[3] يتبعه الثواب من جهة الله تعالى ، والشرط فى استحقاقه شرطان : أحدهما ، يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه ، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنه ، فلابد[4] من اعتبارهما معاً كما فى الذم ، ولهذا قلنا : إن الصبيان لايستحقون على أفعالهم المدح ، لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن .

وأما مالا يتبعه الثواب من جهة الله تعالى ، فالشرط فيه أيضاً شرطان : أحدهما ، يرجع إلى الفعل ، والآخر يرجع إلى الفاعل . والراجع إلى الفعل فهو[5] أن يكون إحساناً ، والراجع إلى الفاعل هو أن يكون[6] قاصداً به[6] وجه الإحسان إليه .

وهذه هى الشروط[7] التى معها يستحق المدح والذم على الأفعال .

شروط استحقاق الثواب والعقاب

وأما الشروط[8] فى استحقاق الثواب والعقاب على الأفعال فكما لشروط فى استحقاق المدح والذم عليهما ، غير أنه لابد فى اعتبار شرط آخر فيهما ، وهو أن يكون الفاعل ممن يصح أن يثاب ويعاقب ، وإن شئت قلت الشرط : هوأن يكون الفاعل ممن يفعل مايفعله لشهوة أوشبهة ، ولذلك قلنا : إن الهنود يستحقون على إحراقهم أنفسهم العقوبة من جهة الله تعالى وإن كانوا لا يفعلون مايفعلونه[9] لشهوة بل لشبهة اعترضتهم ، وهو أنهم يتخلصون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم

---

(١) ذكرناه ، فى أ
(٢) ذكرناه ، فى س
(٣) قسم منه ، فى س
(٤) ولا ، فى س
(٥) هو ، فى س
(٦) ناقصة من س
(٧) الشرائط ، فى س
(٨) الشرائط ، فى س
(٩) يفعلون ، فى س

النور ؛ وإنما لم يكن بد من اعتبار هـذا الشرط ، لأنه لو لم يعتبر للزم استحقاق القديم تعالى العقوبة ، ومعلوم أنه لو قدر وقوع(١) القبيح من جهته لم يستحق العقوبة ، وإن استحق الذم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فهذه جملة الشروط التى يجب اعتبارها فى ذلك .

فإن قيل : هذه(٢) الشروط المعتبرة فى اسـتحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب ، فما المؤثر فى ذلك ؟ قيل له : فعله القبيح هو المؤثر ، وما عداه شرط .

وإنما قلنا : إن هذا هكذا ، لأنه لا يجوز فى علمه بقبح القبيح أو تمكينه من ذلك أن يكون مؤثراً فى استحقاق العقاب ، فإن ذلك مما يكون من قبل الله تعالى ، وفعل الله تعالى لا يجوز أن يستحق عليه العقوبة ، وإنما يستحق العقاب على ما يفعله لا غير ، هذا فى الذم والعقاب .

فى استحقاق
والثواب

وأما المؤثر فى استحقاق المدح والثواب، فهو فعله للواجب(٣) واجتنابه للقبيح وما يجرى هذا المجرى ، وما عداه شرط فيه .

وإذ قد عرفت هذه الجملة ، فاعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلابد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله ، بل لا(٤) يكفى هذا القدر(٤) حتى يبلغ فى الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله .

وإنما قلنا(٥): إن هذا هكذا ، لأنه لو لم يكن فى مقابلة هذه الأفعال الشاقة

---

(١) على فعل ، فى ص
(٢) هذه هى ، فى ص
(٣) الواجب ، فى ص
(٤) بل لا يكون هذا القدر كاف ، فى ص
(٥) محذوفة من ص

ما ذكرناه ، كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً على ما تقدم عند الكلام فى الآلام والأعواض .

فإن قيل : هلاّ كفى أن يستحق المكلف فى مقابلة هذه الأفعال الشاقة المدح؟ قيل له : لا ، لأن المدح لا يقع به الاعتداد متى(١) تجرد عن نفع يتبعه .

وأيضاً ، فإن المدح(٢) لا يستحق من الله تعالى على الخصوص ، بل القديم وغير القديم سواء فى استحقاق المدح من جهته ، وما يستحق فى مقابلة التكليف فلابد من أن يكون من فعل الله تعالى .

ومتى قالوا : هلاّ كفى المدح من جهة الله تعالى؟ قلنا : لا يقع الاعتداد به أيضاً على ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصح قولكم هذا ومعلوم أن أحدنا يبذل جهده حتى يحمد السلطان أمره ويمدحه ولا يبالى بما يتحمله من المشاق فى ذلك ؟ قيل له : إنما يرغب فى ذلك لما يرجو فى الجاه والحشمة حتى لو تجرد المدح فإنه لا يرضى به ولا يختاره .

فإن قيل : أو ليس العرب بذلوا مهجهم وأموالهم طلباً للمدح والذكر، حتى عدوا الذكر عمراً ثانياً ؟ قلنا لهم: إن ذلك أحدجها لانهم التى يوصفون بها، وعلى كل حال فلابد أن يكونوا اعتقدوا فى ذلك نفعاً يزيد على ما يلحقهم من المشاق ، وصار ذلك كإيصائهم بعقر بعير وحبس فرس أو جمل على قبورهم ، وبنصب الرماح ووضع السيوف عليها ، كل ذلك لما يعتقدون فيه فى النفع العظيم .

---

(١) لذا ، فى ص
(٢) فالمدح ، فى ص

وبعد ، فلو لم يكن فى هذه الأفعال مشقة ، وكنا نأتى بالواجبات ونتجنب القبائح لاستحققنا المدح ، وإذا اعتراك فى[1] الواحد مناشك فلاشبهة فى أنه تعالى يستحق المدح على فعل[2] الواجب وترك القبيح ، وإن كان لا تلحقه مشقة ؛ فلابد إذاً من أن يكون بإزاء هذه المشقة مايقابلها وهو الثواب على مانقوله .

وبعد ، فإن المدح مما يمكن إيصاله إلى مستحقه من دون الإعادة ، فكان لا يثبت للإحياء بعد الإماتة وجه ، وفى علمنا بأنه تعالى يعيد الإحياء بعد الإماتة قطعاً دليل على أنه لابد من استحقاق الثواب ، الذى لا يمكن إيصاله إليهم إلا بالإعادة ، وهذا أيضاً وجه .

وعلى هذا يجرى الجواب على قولهم : هلا جاز فى المستحق على هذه الأفعال الشاقة أن يكون من جنس السرور ، لأن السرور متى[3] تجرد عن نفع ، لايعتد به على ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصح قولكم : إن الثواب إنما يستحق على الأفعال الشاقة ، ومعلوم أن أحدنا يستحق الثواب على مالا مشقة فيه ، نحو معرفة الله تعالى وغير ذلك[4] ، وكذلك[5] فإن التقى الصالح ربما لا تلحقه بهذه الطاعات[6] كثير مشقة ، لما قد تعوده وألفه ، ثم لم[7] يخرج بذلك عن استحقاق الثواب عندكم .

قيل له : إنا لم نوجب أن يكون فى نفس الفعل مشقة ، بل يجوز أن يكون فيه أو فى سببه ، أو فى مقدمته ، أو فيما يتبعه ويتصل به ، ولا شبهة فى أن معرفة الله تعالى بهذه المنزلة ، فإنها[8] وإن لم يثبت فيها مشقة ففى سببها وهو الفكر من المشقة مالا[9] يخفى ، وأيضاً فإن المحافظة عليها وتوطين النفس على حل الشبهة

(١) محذوفة من ا
(٢) محذوفة من ص
(٣) إذا ، فى ص
(٤) ونحو ، فى ص
(٥) ناقصة من ص
(٦) الطاعة ، فى ص
(٧) ولا ، فى ص
(٨) وإنها ، فى ص
(٩) ما لا ، فى ص

ودفع الخصوم مشاق عظيمة ، بل لو قيل : بأن ماتتضمنه معرفة الله تعالى من المشقة ، لا يتضمنه غيرها فى الأفعال لكان ممكناً ، فكيف يصح ماذكروه .

وقولهم : إن البر التقى ربما لا يلحقه مشقة فى أداء هذه الطاعات واجتناب المعاصى فكيف استحق عليه الثواب بمالا معنى له ، فإن هذه الأفعال ممالاتعرى عن مشقة فيها أو فيما يتصل بها على ما ذكرنا ، غير أنه من حيث راض نفسه على ذلك بأن وضع بين عينيه ما يستحقه على الاشتغال بخلافها من العقاب ، وما يستحقه على الإتيان بها من الثواب ، سهل ذلك عليه ، وصار كالتاجر الذى جعل ما يناله من الربح فى تلك التجارة نصب عينيه ، فإنه والحال هذه يسهل عليه ما يناله[1] من مشاق السفر وغيره ، كذلك ههنا ؛ وعلى هذا المعنى قال الله تعالى « **وانها لكبيرة الا على الخاشعين** » .

وعلى هذه الطريقة يجرى الجواب عن قولهم[2] : ألستم قد رويتم عن النبى صلى الله عليه وسلم ، أن أحدنا يؤجر على قضاء وطره من الحلال ، ومعلوم أنه لا مشقة فى ذلك ، فإنا نقول : ليس يجب أن تكون المشقة فى ذلك نفسه ، بل يكفى أن تتعلق بتوطين النفس على الاقتصار عليها وأن لا يتجاوزها[3] إلى من هى أشهى إليه منها ، فعلى هذا يجرى الكلام عندنا فى استحقاق الثواب من جهة الله تعالى .

مخالفة أبى القاسم

وأما شيخنا أبو القاسم ، فقد خالف فى هذه الجملة ، وقال : إن القديم تعالى إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة فإن[4] ذلك[5]

(١) يصيبه ، فى ص
(٢) قوله ، فى ص
(٣) يجاوزها ، فى ص
(٤) ولن ، فى ص
(٥) وذلك ، فى ص

غير ممتنع ، فمعلوم أن من أخذ غيره من قارعة الطريق فرباه وأحسن تربيته وخوله وموله وأنعم عليه بضروب من النعم ، جاز له أن يكلفه فملا يلحقه بذلك مشقة ، نحو أن يقول : ناولني هذا الكوز ، أو تم لي هذا السطر ، ولا يجب أن يغرم في مقابل[١] ذلك شيئاً آخر ، كذلك في[٢] القديم تعالى فنعمه عندنا لا تحصى وأياديه لدينا لا تحصر ولما ذهب في ذلك إلى ما ذكرناه قال : إنه[٣] إنما يثبت المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك ، بل للجود .

والأصل في الجواب[٤] عليه أن يقال[٥] : إن القديم تعالى إذا جمل هذه الأفعال الشاقة علينا وكان يمكنه ألا يجعلها كذلك ، فلابد من أن يكون في ذلك من الثواب ماذكرناه . واستشهاده بالواحد منا ، وأنه إذا أنعم على الغير بضروب من النعم فإنه يحسن منه أن يكلفه مايلحق به مشقة نحو أن يقول له ناولني هذا الكوز أو مايجرى هذا المجرى فلا يصح ، لأنه إنما يحسن منه ذلك[٦] في الموضع الذي لا يتبين للانسان فيه كبير مشقة ، وليس كذلك سبيل ما كلفنا الله تعالى ، فني ذلك ما يتضمن الجود بالنفس والمخاطرة بالروح فلا يقاس بما أورده ، ولهذا فلو كلف المنعم الذي وصفه المنعم عليه بما[٧] يتضمن المشقة العظيمة ، نحو المواظبة على خدمته والقيام بين يديه آناء الليل والنهار وماشاكل ذلك ، لم يحسن إليه ، بل كان يكون للمنعم عليه أن يقول : كان من حقك ألا تتفضل على بالأول حتى لا تأخذني بهذه التكاليف من بعد .

أما قوله في الثواب ، وأنه إنما يجب إيصاله إلى المطيعين من حيث الجود ،

(١) مقابلة ، في ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) بأنه ، في ا
(٤) الكلام ، في ص
(٥) ناقصة من ص
(٦) ناقصة من ص
(٧) ما ، في ص

فظاهر التناقض ، لأن الجود هو التفضل ، والتفضل هو مايجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو مالا يجوز له أن لا يفعله ، فكيف يقال : إن هذا يجب من حيث الجود ، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال : يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل ، وذلك محال .

وإذ[١] قد بينت هذه الجملة ، فالذي نعلمه من حال الثواب المستحق من جهة الله تعالى ، أنه لابد من أن يكون من جنس الملاذ ، فأما أن[٢] يكون بالمآكل والمشارب والمناكح ، فإن طريقه[٣] السمع ، ويمكن أن نعلمه أيضاً بترغيب الله تعالى فيه ، فيقال : لو لم يكن من قبيل ما قد اشتهيناه في الدنيا لكان لا يصح فيه الترغيب ، فهذا هو[٤] الذي نقوله[٤] في استحقاق الثواب .

وأما استحقاق العقاب ، فالذي يدل عليه العقل والسمع أيضاً[٥] .

استحقاق

أما الدلالة العقلية في ذلك ، فدلالتان :

إحداهما : أن[٦] القديم تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات ، وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح ، فلابد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه ، ولا وجه له[٧] إلا أنا إذا أخللنا به أو[٨] أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيما .

فإن قيل : ولم لا يجوز أن يكون الوجه في ذلك ، أنا إذا أخللنا به وأقدمنا على خلافه استحققنا الذم من الله تعالى ومن جهة العقلاء .

قيل له : إن الذم إذا تعرى عن ضرر يتبعه لم يحتفل به ، ولهذا لا نبالى بذم هؤلاء المخالفين لنا لما لم يتبعه مضرة .

(١) وإذا ، في ص
(٢) وأن ذلك ، في ص
(٣) طريقته ، في ص
(٤) الكلام ، في ص
(٥) ناقصة من ص
(٦) هو أن ، في ص
(٧) ناقصة من ا
(٨) و ، في ص

فإن قيل : هلا(١) جاز أن يكون الوجه فى الإيجاب هو لكى يستحق من جهته الثواب .

قيل له : لا ، لأن الثواب نفع وطلب النفع لا يجب، فالايجاب لأجله لا يحسن، ولولا ذلك وإلا كان يحسن منه إيجاب النوافل ، فإن بها أيضاً يستحق الثواب، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : هلا حسن منه هذا(٢) الإيجاب لوجوب هذه الواجبات ؟ قيل له : إن وجوب الشيء فى نفسه لا يكفى فى حسن الإيجاب ، ولهذا فإن من خوفه السلطان بقطع عضو من أعضائه إن لم يشاطره على ماله ، فإنه يجب عليه أن يشاطره على ما له وإن كان لا يحسن من السلطان ذلك الإيجاب .

فإن قيل : يلزم على هذا تجويز أن يوجب الله تعالى القبائح، ويقبح الواجبات ، ومتى امتنعتم(٣) من ذلك فلا ذلك : إلا لأن الإيجاب إنما يجوز ويحسن لوجوب الشيء فى نفسه . قيل له : إن ما ذكرته مما(٤) لا يلزمنا ، لأنا قلنا ، لا يكفى وجوب الشيء فى حسن الإيجاب ، بل لا بد من اعتبار أمر آخر وهو استحقاق الضرر إن أخللنا به، وإنما كان يلزم ذلك ، أن لو قلنا : لا يجب فيما أوجبه الله تعالى أن يكون واجبا أصلا ، وذلك مما لم نقله ، فهذه دلالة .

والدلالة الثانية : ما قاله الشيخ أبو هاشم ؛ وتحريرها ، أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن ، فلا بد من(٥) أن يكون فى مقابلته(٦) من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات ، ويرغبنا فى الإتيان بالواجبات ، وإلا كان يكون المكلف مغرى بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى .

(١) وهلا ، فى ص
(٢) منه ناقصة من أ
(٣) امتنتم ، فى ص
(٤) ناقصة من ص
(٥) محذوفة من ص
(٦) مقابلتها ، فى ص

فإن قيل: إن بالذم يزول الإغراء، ويثبت الخوف ، قيل له : قد مضى ما هو جواب عن ذلك ، فقد ذكرنا أن الذم المجرد مما لا يقع به الاعتداد .

فإن قيل: إن ظن(١) العقاب والخوف منه يزيل الإغراء ، فمن أين قطعتم على استحقاق العقوبة من جهة الله تعالى(٢) ؟ قيل إن ظن العقاب إنما يؤثر فى زوال الإغراء متى كان استحقاق العقاب معلوماً ثم ظن(٣) أنه يفعل بما يستحقه ، فحينئذ يؤثر فى زوال الإغراء ، فأما على خلاف هذه الطريقة فلا . وعلى هذا فإن أحدنا لو أخبر بأن فى الطريق سبعاً ، فإنه يخاف سلوك ذلك الطريق متى علم مضرة السبع قطعاً ، وأنه من الأجناس المؤذية ، ثم يظن أنه إن سلك تلك الطريق ربما يناله ضرر ، فحينئذ يصرفه ذلك عن سلوك تلك الطريق ، فأما ذلك إذا لم يكن الحيوان من الأجناس المضرة المؤذية ، ولا يكون هناك مضرة معلومة ، فإنه لا يصرفه من سلوكها ، كذلك ههنا ، وهذا هو الطريق العقلى .

أما الدلالة السمعية فى ذلك ، فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما ، وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوى ، وقال : لا يصح الاعتماد على غيرها فى ذلك ، ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية فى هذا الباب كالدلالة السمعية فى إمكان الاعتماد عليها .

شبه الملحده

وقد تعلقت الملحدة فى ذلك بشبه(٤) وهى أن قالوا : إن غرض القديم بالتكليف نفع المكلف ، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله تعالى إياه ، فليس يجوز أن يعاقب ، وأكثر ما فيه أنه فوت على نفسه النفع ، فكيف يحسن من

(١) يظن ، فى ص
(٢) سبحانه ، فى ص
(٣) يظن ، فى ص
(٤) بشبهة ، فى ص

الله تعالى أن يعاقبه لذلك ؛ وصار الحال فيه كالحال فى الأجير إذا فوت الأجرة على نفسه بأن ترك[١] العمل ، فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجرة على نفسه ، كذلك ههنا .

وجوابنا ، أن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف ، وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب ، ذلك وجه استحقاق العقاب كما فى الذم ؛ ألا ترى أن العقلاء لا يذمون المخل بالواجب والفاعل للقبيح على تفويت [٢] النفع بالواجب على نفسه ، وإنما يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح ، فكذلك فى العقاب ؛ وقياسهم ذلك على الشاهد لا يصح ، لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب .

ومما يتعلقون به فى ذلك ، أن العقاب ضرر من جهة الله تعالى ، وإيصال الضرر إلى الغير إنما يحسن لتشفى الغيظ ، أو لنفع المعاقَب أو المعاقِب ، وأى هذه الوجوه كان فهى مفقودة فى مسألتنا هذه ، فيجب القضاء بقبح العقاب من جهة الله تعالى .

والجواب ، أن هذه القسمة محتملة[٣] للزيادة غير مترددة بين النفى والإثبات ، فلا يصح الاحتجاج بها ؛ على أن هذه الوجوه التى ذكرتها مما لا تأثير لها فى حسن العقاب فإن تشفى الغيظ مما لا يتضمن وجهاً فى حسن الإضرار بالغير ، وهكذا نفع المعاقب ؛ وبعد ، فقد خلت هذه القسمة عن مذهب الخصم ، فإن من مذهب من

(١) يترك ، فى س
(٢) تفويته ، فى س
(٣) محتملة ، فى س

خالف [١] فى هذه المسألة أنه إنما يحسن من الله تعالى معاقبة المكلف لاستحقاقه له بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات ، ولم يدخل هو هذا القسم فى القسمة ، التى أوردها فقد فسد كلامه . ثم تقلب عليهم هذه القسمة فى الذم . فيقال : إن الذم أيضاً ضرر فيجب أن لا يحسن إلا لتشفى الغيظ أو للنفع [٢] على ما ذكرتموه ، ومعلوم خلافه . فإن قالوا[٣] : بل للاستحقاق ، قلنا : فارضوا منا بمثله فى العقاب ، فثبت بهذه الجملة استحقاق الثواب والعقاب ؛ وإذا صح ذلك ، فاعلم أن الثواب إنما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصى .

فإن قيل : يجب على هذا أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصى أن يكون مثاباً معاقباً فى حالة واحدة ، وذلك محال . وجوابنا ، أن هذا إنما يلزمه لو لم يسقط واحد[٤] منهما الآخر ، فأما إذا سقط الأقل بالأكثر فإن ذلك مما لا يجب .

فإن قيل : فما قولكم فيمن استويا [٥] فى حقه [٥] أكان يجب أن يثاب ويعاقب دفعة واحدة ؟ قيل له إنهما لا يستويان ولا خلاف فى ذلك بين أبى على وبين [٦] أبى هاشم ، وإنما الخلاف فى أن ذلك يعلم عقلاً و [٧] سمعاً أو لا يعلم[٨] إلا سمعاً .

فعند أبى على ، أن ذلك يعلم عقلا وسمعاً ، وقال أبو هاشم : لا يعلم إلا سمعاً ، فإن الأمة أجمعت على أن لا دار غير الجنة والنار [٩] ؛ فلو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين : فإما أن يدخل النار وذلك ظلم ،

(١) خالفه ، فى س
(٢) النافع ، فى س
(٣) ومتى ، فى س
(٤) أحدهما ، فى س
(٥) : ناقصة من س
(٦) ناقصة من س
(٧) أو ، فى س
(٨) يعلمان ، فى س
(٩) إلا ، فى س

وإما أن يدخل الجنة ثم لا يخلو حاله[١] وقد دخل الجنة[٢] ، إما أن يثاب وذلك لايجوز ، لأن إثابة من لايستحق الثواب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح ، وإما أن يتفضل الله عليه كالتفضل على الأطفال والمجانين وذلك مما لا يصح أيضاً وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يميز[٣] حاله من حال الولدان المخلدين ، وعن حال الأطفال والمجانين ، فليس إلا أن نقطع أنه[٤] لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه وقد خالف في[٥] هذه الجملة[٥] الصوفية وبعض السادات وقالوا : إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الأعراف، وعلى هذا قال تعالى : « **ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم** » وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع . وأما الأعراف المذكورة في القرآن فإنها مواضع في الجنة مرتفعة سميت[٦] بذلك لارتفاعها كما في عرف الديك والدابة وغيرها .

الإحباط والتكفير

وإذ قد تقررت هذه الجملة ، فاعلم أن المكلف لا يخلو ؛ إما تخلص طاعاته ومعاصيه ، أو يكون قد جمع بينهما ؛ وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو ؛ إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر فإنه لابد من أن يسقط الأقل بالأكثر؛ وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر ، فقلت : إن المكلف لا يخلو ؛ إما أن يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدراً واحداً ، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر . لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدراً واحداً لما قد مر ، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر فإن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر ويزول ، وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ .

(١) ناقصة من ص
(٢) فإما ، في ص
(٣) يتميز ، في ص
(٤) على أنه ، في ص
(٥) ذلك ، في ص
(٦) شبهت ، في ص

المخالفو الإحباط و

وقد خالفنا في ذلك كثير من المرجئة ، وعباد بن سليمان الصيمري ، فإن مذهبه أن العقوبة لا تزول إلا بالتوبة ، فأما كثرة الطاعات فما لا تأثير لها في ذلك، غير أنه يثبت مزية لمن خلط الطاعات بالمعاصي لا يثبتها لمن خلصت معاصيه ، وتلك المزية والتفرقة إذا لم يرجع بهما إلى ما ذكرناه من الإحباط والتكفير لا يعقل ولا يثبت لها معنى .

وجملة القول في ذلك ، هو أنا قد ذكرنا أن المكلف إما أن تخلص طاعاته أو معاصيه ، أو يجمع بينهما ويخلطه . فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوي على ما تقدم ، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر والآخر أقل منه ، فيسقط الأقل بالأكثر ، وهذا هو الذي نعنيه بالإحباط والتكفير .

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه بيان المذهب ومعنى القول بالإحباط والتكفير، فما الدلالة على ذلك ؟ قيل له : الدليل عليه ، هو ما قد ثبت أن الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام ، فلا يخلو المكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب ، أو يستحق العقاب فيعاقب ، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب، أو يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة ، أو يؤثر الأكثر في الأقل على ما نقوله . لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب فإن ذلك خلاف ما اتفقت عليه الأمة ، وأيضاً فقد دللنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب فلا وجه لذلك ، ولا يصح أيضاً أن يستحق الثواب والعقاب معاً فيكون مثاباً معاقباً دفعة واحدة لأن ذلك مستحيل ، والمستحيل مما لا يستحق، لأن الاستحقاق يترتب على صحته أن يفعل وإمكانه ، إذ المرجع به إلى حسن فعل أو وجوبه لأمر متقدم على وجه لولاه لما حسن أو لما وجب ، وهذا كما ترى مبني[١] على الصحة ، فلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر .

(١) ينبني ، في ص

وهذا هو الذى يقوله الشيخان أبو على وأبو هاشم ولا يختلفان فيه ، وإنما الخلاف بينهما فى كيفية ذلك على ما سيجىء من بعد إن شاء الله وحده .

فإن قيل هلاّ كان الحال فى الثواب والعقاب عندكم فى أن لا يقع بينهما الإحباط والتكفير كالحال فى العوض مع [1] العقاب ؟ قيل له : إن كان المذهب ما اختاره أبو على فلاسؤال ، لأنه سوى بينهما أو[2] يجرى على القياس؛ وإن كان المذهب ما يقوله أبو هاشم، فالفرق ظاهر، لأن الذى له ولأجله قال بأن الثواب يحبط بالعقاب ، هو أنهما يستحقان على طريق الدوام، وأن أحدهما يستحق على سبيل التعظيم والإجلال ، والآخر على سبيل الاستحقاق والنكال ، ولا يمكن الجمع بينهما ، وهذا غير ثابت فى العوض مع العقاب ، فلا معنى لقياس أحدهما على الآخر .

يبين ذلك ، أن العوض لا يستحق دائماً ، ولا هو مستحق على سبيل التعظيم والإجلال حتى يثبت بينه وبين العقاب منافاة ، وإذا كان هذا هكذا سقط ما قالوه ، وصح أن من يستحق العوض على الله والعقاب منه، فإنه إن شاء وفر عليه ما يستحق من العوض فى الدنيا ، وإن شاء فى عرصات القيامة ، وإن شاء جعله تخفيفاً من عقابه ، لا لأن العوض يستحق على هذا الوجه ، لكن لأن إيصاله إليه على الوجه المستحق لا يمكن .

وأول هذه الوجوه أوضح ، والثالث جيد ، فأما الثانى ففيه كلام ، لأن الأمة اتفقت على أن من فارق الدنيا مستحقاً للعقوبة ، لم ينله بعد ذلك روح ولا راحة ، ومتى قيل على الوجه الغالب أن هذا يقتضى الفرار إلى

(١) و ، فى ص (٢) و ، فى ص

ما فررتم منه ، وهو القول بوقوع الإحباط فى العوض والعقاب ، كان الجواب أن يقال : ولا كذلك ، فإنه لو استحق مثلا عشرة أجزاء من العوض لا يسقط بهذا القدر من العقاب إلا وقتاً واحداً ، خلاف[1] ما لو كان الكلام فى الثواب والعقاب فلا يصح ما توهمه .

فهذا هو الجواب عما أورده من السؤال على أبى هاشم .

وأما أبو على، فقد حكينا عنه التسوية بين العوض والثواب فى هذا الباب ، ولعله إنما يسوى بينهما من حيث كان يقول : إن العوض يستحق على طريقة الدوام كالثواب ، فأما بعد رجوعه عن ذلك فلا يبقى للشبهة فى هذه المسألة موقع .

اختلاف أبى على وأبى هاشم

فإن قيل : إذا كان الشيخان لا يختلفان فى وقوع الإحباط والتكفير، ففى أى موضع اختلفا فى هذه المسألة ؟ قلنا فى موضعين : أحدهما، أن الإحباط والتكفير إذا وقعا فى الطاعة والمعصية أم فى الثواب والعقاب ، فقال أبو على : إنهما يقعان فى الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يصح أن يؤثر أحدهما فى الآخر ، دون الثواب والعقاب اللذين لا يوجدان معاً حتى يصح تأثير أحدهما فى الآخر . وقال أبو هاشم : لا بل يقعان فى الثواب والعقاب ، قال : وذلك لأن الذى أوجب القول فى الإحباط والتكفير هو امتناع الجمع[2] بينهما للمنافاة ، والذى امتنع الجمع بينهما إنما هو الثواب والعقاب ، حيث كان أحدهما مستحقاً على سبيل التعظيم والإجلال ، والآخر على سبيل الاستحقاق والنكال دون الطاعة والمعصية ، فمعلوم أن الجمع بينهما ممكن غير متعذر ، فيجب أن لا يقع الإحباط والتكفير إلا فى المستحقين على ما ذكرته.

(١) بخلاف ، فى ص (٢) اجتماع القول ، فى ا

وقال أيضاً : إن الطاعة والمعصية متى خرجتا عن أن يستحق عليهما الثواب والعقاب ، كأن تقعا من صبي أو مجنون لم يقع فيهما الإحباط والتكفير ، فمتى[1] وقعا على الحد الذى يستحق عليه الثواب والعقاب وقع فيهما الإحباط والتكفير فيجب أن لا يجب إلا فى المستحقين ، وذلك ظاهر .

وقال أيضاً : إنا لا نعنى بالإحباط والتكفير إلا أنه لا يحسن[2] من الله تعالى فعل ما كان قبيحاً منه[3] ، أو يقبح منه فعل ما كان حسناً ، فلابد من أن يقعا فيما يتغير حاله من حسن إلى قبح ومن قبح إلى حسن ، دون الطاعة والمعصية فإنهما إذا وقعا لم يتغير حالهما بعد ذلك .

وبهذه الطريقة نجيب عن قول أبى على ، أى كيف يقع الإحباط والتكفير بين المستحقين ، وهما معدومان لا يصح أن يؤثر أحدهما فى الآخر ؟ فنقول : إنا إذا قلنا إن الأقل يسقط بالأكثر ، فإن الأكثر يؤثر فيه ، فلسنا نعنى به إلا أنه لا يحسن[4] من الله تعالى فعله بالمكلفين[5] بعد ما كان حسنا ، لا أن هناك تأثير مثل تأثير العلة فى المعلول ، أو السبب فى المسبب ، فيسقط ما تعلق به ، ويسلم ما اختاره أبو هاشم .

...لـــلاف بين
...شـــيخين فى
...لموازنة

وهنا موضع آخر وقع فيه الخلاف بينهما ، وهو الكلام فى الموازنة ، فإن أبا على ينكره ، وأبا هاشم يثبته ويقول به ؛ وصورته أن يأتى المكلف بطاعة[6] استحق[7] عليها عشرة أجزاء من الثواب ، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً

(١) ومتى ، فى س
(٢) يحسن ، فى س
(٣) ناقصة من س
(٤) يحسن ، فى س
(٥) بالمكلف ، فى س
(٦) بالطاعة ، فى س
(٧) استحق ، فى س

من العقاب ، فمن مذهب أبى على أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به فى كل وقت عشرين جزءاً من العقاب ، ولا يثبت لما كان[1] قد استحقه[2] على الطاعة[3] التى أتى بها تأثير ، بعد ما ازداد عقابه عليه . وقال أبو هاشم : لا ، بل يقبح من الله تعالى ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء ، فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذى قد استحقه على ما أتى به من الطاعة ، وهذا هو الصحيح من المذهب ، ولعمرى إنه القول اللائق بالله تعالى[4] دون ما يقوله أبو على . والذى يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذى أمر به ، وعلى الحد الذى لو أتى بها منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب ، فيجب أن يستحق عليها الثواب وإن دنسها بالمعصية ، إلا أنه لا يمكن والحالة[5] هذه أن يوفر عليه على الحد الذى يستحقه لاستحالته ، فلابد من أن يزول من العقاب بمقداره ، لأن دفع المضرة كالنفع فى أنه مما يعد فى المنافع ، وعلى هذا يصح قوله تعالى[6] : « **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** » .

فأما على مذهب أبى على ، يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتى به من الطاعات ، وقد نص الله تعالى على خلافه . ومتى قيل[7] : فكيف لم يثبه أن لو كان الأمر على ما يظنونه ، قلنا : لما قد ذكرنا[8] من أن إثابته غير ممكن ولا متصور .

وأما شيخنا أبو على ، فقد تعلق فى ذلك بوجوه : أحدها ، هو[9] أن الفاسق

(١) ناقصة من س
(٢) كان استحقه ، فى س
(٣) طاعته ، فى س
(٤) ناقصة من أ
(٥) والحال ، فى س
(٦) ناقصة من أ
(٧) قال ، فى س
(٨) بينا ، فى س
(٩) ناقصة من س

بإقدامه على المعاصي وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه ، وأخرجها من أن تستحق الثواب البتة ، وعلى هذا المعنى قال تعالى[١] : « **ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون** » وصار حاله كحال من خاط لغيره ثوباً ثم فتقه قبل أن يسلمه إلى صاحبه ، فإنه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها[٢] على نفسه بالفتق ، كذلك هاهنا . وربما استدل[٣] على ذلك بقوله تعالى : « **وقدمنا الى ما عملوا من عمل** » الآية . ويقول : لولا أن الأمر فى ذلك على ما ذكرته وإلا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى فى أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر[٤] ، وربما يقول : إن الثواب إذا سقط فإنما يسقط[٥] إما بالندم على ما أتى به من الطاعة ، أو بعقاب أعظم منه ، ثم سقط بالندم الكل ، فكذلك إذا سقط بالعقاب الذى هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل ، فلا فرق بينهما فى قضية العقل .

والأصل فى الجواب عن ذلك .

أما ما ذكره أولا ، وهو أن الفاسق لإقدامه على المعاصي وارتكابه الكبائر[٦] أخرج نفسه من أن يستحق الثواب فلا يصح ، لأن الفاسق أتى بالطاعة على الوجه الذى كلف وأمر به ، وعلى حد لو تفرد[٧] عن الكبيرة لكان يستحق عليها الثواب ، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرجه من أن يكون مستحقاً للثواب ، ففسد ما ظنه .

---

(١) ناقصة من ص

(٢) أفسد ، فى ص

(٣) يستدل ، فى ص

(٤) الكبائر ، فى ا

(٥) ساقطة ، من ص

(٦) الكبائر ، فى ص

(٧) انفرد ، فى ص

وأما ما أورده فى مثال ذلك فلا يصح أيضاً ، لأن الخياط لم يستحق الأجرة من حيث أنه إنما يستحق الأجرة على تسليم العمل ، ولم يسلمه[١] ، بل فتقه قبل التسليم ، حتى لو قدرنا أن فتق[٢] بعد التسليم لكان يسلك فى ذلك[٣] طريقة الموازنة على ما نقوله ، وقوله تعالى : « **ان تحبط اعمالكم** » فإنا لا ننكره ، فهو كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله ، إلا أنه لا يقتضى إلا الإحباط على الحد الذى نقوله دون ما ذهب إليه ، فذلك محض الظلم والله تعالى منزه عنه . وأما قوله تعالى « **وقدمنا الى ما عملوا** » الآية : فإنه لا تعلق له بظاهره[٤] لأن الهباء إنما يستعمل فى أجسام رقيقة ، وأفعال العباد أعراض ، فكيف تجعل أجساماً ، وهل ذلك[٥] إلا قلب الأجناس ؟ ومتى عدل عن الظاهر واشتغل[٦] بالتأويل لم يكن هو[٧] به أحق منا فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والشرع ، فنقول : إن المراد أن الفاسق لا يستحق بأعماله الثواب على الحد الذى كان يستحقه لو لم يدنسه بالمعصية الكبيرة ، فلا ينفع به كما لا ينفع بالهباء المنثور .

وأما ما ذكره من أن الثواب إنما يسقط بالندم أو بعقاب أعظم منه ، ثم إذا سقط بالندم سقط كله ، وكذلك إذا سقط بالعقاب وجب أن يسقط كله ، فجمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح ؛ ثم يقال[٨] : إن الندم إنما أثر فى سقوط الثواب بأجمعه ، لأنه بذل المجهود فى تلافى ما وقع منه حتى يصير فى الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل ، وهذا غير ثابت فى العقاب ، وتأثيره فى الثواب

---

(١) يسلم ، فى ص

(٢) يفتق ، فى ص

(٣) فيه ، فى ص

(٤) بظاهرها ، فى ص

(٥) فى ذلك ، فى ص

(٦) استعمل ، فى ص

(٧) محذوفة من ص

(٨) تقول ، فى ص

فإنه إنما يؤثر فى إزالته بطريقة المقابلة على الحد الذى كشفناه[1] ، فهذه جملة ماذكروه[2] فى هذه المسألة .

فصل : واتصل بهذه الجملة ،الكلام فى الصغيرة والكبيرة وما يتعلق بهما لأننا إذا قلنا: إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته ، وما يستحقه على الصغيرة مكفر فى جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الكبيرة والصغيرة .

وجملة ذلك ، أن الكبيرة فى عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً وإما مقدراً . وقد يستعمل ذلك على وجهين آخرين لا نذكرهما ههنا ، فليس المقصود ههنا إلا ما ذكرناه .

وأما الصغيرة ، فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققاً وإما مقدراً ، واحترزنا فى الموضعين بقولنا : إما محققاً وإما مقدراً عن الكافر ومن لم يعلم البتة ، فإنه قد وقع[3] فى أفعاله الصغيرة والكبيرة ، على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطاً بما ارتكبه من المعصية ، أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفراً فى جنب ما يستحقه من الثواب .

وقد أنكرت الخوارج أن يكون فى المعاصى صغيرة ، وحكمت بأن الكل كبيرة[4] .

الخلاف بين أبى على وأبى هاشم حول العلم باشتمال المعاصى على صغير وكبير

ولا خلاف فى ذلك بين شيخنا أبى على وأبى هاشم ، وإنما الخلاف بينهما فى هل يعلم عقلا اشتمال المعاصى على صغير[5] وكبير[6] أو لا يعلم ذلك إلا شرعاً

(1) كشفنا ، فى ص

(2) نذكره ، فى ص

(3) يقع ، فى ص

(4) كبائر ، فى ص

(5) صغيرة ، فى ص

(6) وكبيرة ، فى ص

فذهب أبو على إلى أن ذلك لا يعلم إلا شرعاً ، وقال : لو خلينا وقضية العقل لكنا نحكم بأن المعاصى كلها كبائر ، فمعلوم أن أقل قليل المعاصى يستحق عليها جزءان من العقاب ، وأقل قليل الطاعات يستحق[1] عليها جزءاً[2] واحداً من الثواب وذلك لما للقديم تعالى[3] علينا من النعم ، ويجعل ذلك أحد الوجوه التى تعظم المعصية لأجلها ، ويشبه ذلك بإساءة الولد إلى الوالد الشفيق البار ، قال : فكما أن ذلك أعظم من الإساءة إلى الأجنبي ، كذلك الحال ههنا .

فإن قيل : وما تلك الدلالة الشرعية التى دلتكم على أن فى المعاصى ما هو كبير وفيها ما هو صغير ، أفى كتاب الله تعالى ذلك ، أم فى سنة رسوله عليه السلام ، أم فى اتفاق الأمة ؟

قيل له : أما اتفاق الأمة فظاهر على أن أفعال العباد تشتمل على الصغير والكبير غير أنا نتبرك به ونتلو آيات فيها ذكر الصغير والكبير وما فى معناه ، قال الله سبحانه وتعالى[4] « **ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها** »[5] وقال تعالى[6] « **وكل صغير وكبير مستطر** »[7] وقال : « **وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان** »[8] فرتب المعاصى هذا الترتيب ؛ بدأ بالكفر الذى هو أعظم المعاصى وثناه بالفسق وختم بالعصيان ، فلابد من أن يكون قد أراد به الصغائر ، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله . وقال أيضاً : « **الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم** »[9] فلابد من أن

(1) لا يستحق ، فى ص

(2) إلا جزءاً فى ص

(3) ناقصة من ا

(4) ناقصة من ا

(5) الكهف ٤٩

(6) ناقصة من ا

(7) القمر ٥٣

(8) الحجرات ٧

(9) النجم ٣٢

يكون المراد بالاثم الصغائر، وإلا كان لا يكون للاستثناء معنى وفائدة، إذ المستثنى لابد من أن يكون غير المستثنى منه. وقال أيضاً: **«إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»**[1] وأراد به الصغيرة على ماشرحه المفسرون لكتاب الله تعالى فى تفاسيرهم. فبهذه الوجوه التى ذكرناها[2] علم أن فى المعاصى صغيراً كما أن فيها كبيراً، وإلا فلو خلينا وقضية العقل لكنا نقطع على أن الكل كبير على ما ذكرناه، وأبو هاشم كان يقول: كنا نعلم عقلا أن سرقة درهم لا تكون كسرقة عشرة دراهم، وأن أحدهما كبير والآخر خلافه، وذلك مما لا يصح لما قد تقدم.

خلاف جعفر ابن حرب

ومما يذكر ههنا، خلاف جعفر بن حرب: أن كل عمد كبير؛ وأظن أن ذلك مذهباً لبعض السلف من أصحابنا. والذى يدل على أن ذلك مما[3] لا يصح، هو أن الكبير الصغير كما بينا إذا كان كلاما فى مقادير الثواب والعقاب فلابد من أن يكون الطريق إليه دلالة شرعية، ولا دلالة تدلنا على أن كلها عمد كبير فيجب التوقف فيه، ويجوز أن يكون كبيراً، ويجوز[4] أن يكون صغيراً.

وبعد، فإن الكفر يكون[5] كفراً وإن لم يكن هناك عمد، وكذلك الكبير لا يمتنع أن يكون كبيراً وإن لم يكن هنا عمد، فلا يثبت والحال هذه للعمد تأثير، فكان يجب متى وقع الفعل الذى لا يمكن القطع بكونه[6] كبيراً ولا عمد هناك إلا يقطع بكونه كبيراً وإن كان هناك عمد، لأن العمد مما لا تأثير له فى كون الفعل كبيراً أو صغيراً.

---

(١) النساء ٤٨ (٢) ذكرنا، فى س
(٣) ناقصة من س (٤) أو، فى س
(٥) قد يقع، فى س (٦) على كونه، فى س

لا يجوز أن يعرفنا الله بأعيان الصغائر

ومما يدخل فى[1] هذه الجملة[1]، أن الله تعالى لا يجوز أن يعرفنا الصغائر بأعيانها، والذى يدل على ذلك أن[2] الصغائر إغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلتم أن تعريف الصغائر من الله تعالى إغراء بالقبيح؟ قلنا: إن المكلف إذا علمها صغيرة وأنها مما لا يجوز أن يستحق بفعلها العقاب بل يكون عقابها مكفراً فى جنب ما له من الثواب، كان فى الحكم كالمبعوث عليها، ومغرى بها. يبين ذلك، أنه إذا علم أن له فيه نفعاً فى الحال، ولا مضرة لا فى الحال ولا فى المآل، كان فى الحكم كمن قيل له: لم لا تفعله ولا تبعة عليك فهذ إغراء على ماقلناه. وليس لأحد أن يقول: إن مع العلم بقبحه لا يثبت الإغراء لأنه إذا انتفع به فى الحال ولا مضرة له فى الحال ولا فى المستقبل كان مغرى بفعله.

فإن قيل: إنه إذا علم أنما يستحق على الصغيرة من العقاب يسقط جملة من ثوابه على قولكم بالموازنة، لا يكون مغرى بفعله ولا مبعوثاً عليه.

قيل له: أما على مذهب أبى على فلا كلام فإنه لا يقول بالموازنة، وأما على مذهب أبى هاشم، فالجواب، إن المكلف إذا علم انتفاعه بالصغيرة فى الحال، وعلم أنه لا يشتهى شيئاً فى الآخرة إلا وصل[3] إليه ما يشتهيه، فإنه لا يبالى بسقوط ما سقط من ثوابه.

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا يحسن من الله تعالى التكليف بالنوافل والترغيب وفيما يستحق عليها من الثواب، فإن المكلف إذا علم أنه يصل

---

(١) هذا الكلام، فى س (٢) هو أن تعريف، فى س
(٣) ويصل، فى س (٤) وفيها، فى س

إلى ما يشتهيه فى الآخرة متى فعل (١) الواجبات واجتنب القبيحات لم يعتد (٢) بما يستحق على النوافل من الثواب . يزيد ذلك وضوحاً ، أنه (٣) كما يمكن أن يقال: إنه لا يعتد بما يسقط من ثوابه بالصغيرة إذا علم أنه لا يشتهى شيئاً إلا وصل إليه (٤) مع أنه كالحاصل له بالاستحقاق ، فبأن (٥) لا يعتد بما يستحقه على النوافل من الثواب أولى وأحق ، لأنه لم يحصل بعد .

قيل له : فرق بينهما ؛ فإن القديم إنما كلفنا النوافل وحسن منه ذلك لما كانت مسهلة للفرائض داعية إليها . لا لمجرد الثواب ، حتى إن لم يقع به اعتداد وجب أن لا يحسن ، وليس ذلك الحال فى الصغيرة على ما ذكرنا (٦) .

فإن قيل : أليس أنه الله تعالى عرف الأنبياء الصغائر بأعيانها ، فكيف منعتم من ذلك ؟ قيل له : إنهم إنما يعلمون ذلك بعد الوقوع ، ونحن لا ننكر أن يعلموا ذلك بعد الوقوع .

فإن قيل : إذا علم بعد الوقوع أنها صغيرة قاس عليها مثلها فيكون مغرى على فعلها ، قلنا : إن ذلك لا يمكن ، لأن مثل الصغيرة (٧) يجوز أن يكون كبيراً ، على أن النبى إذا علم أن بعض ما قد استحقه من الثواب سقط (٨) وسيسقط بصغيرة أخرى بقدرها ، كان ذلك أقوى الصوارف له إلى أن لا يختار أمثاله ، فصح لك بهذه الجملة أن تعريف الصغائر مما لا يجوز على الله تعالى .

فإن قيل : لم جوزتم على الله تعالى ما هو شر من هذا ، وهو تعريف بعض

---

(١) أدى ، فى ص
(٢) يعمل ، فى ا
(٣) ساقطة من ص
(٤) ويصل ، فى ص
(٥) فإن ، فى ص
(٦) ذكرناه ، فى ص
(٧) الصغير ، فى ص
(٨) يسقط ، فى ص

المكلفين أنه يبقى مدة من الدهر ، وبشارة البعض بالجنة ، وذلك نحو إخبار الله تعالى علياً عليه السلام على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنه يبقى إلى أن يقابل الناكثين والقاسطين والمارقين ، ونحو بشارته بالخير .

قيل له : إن الفرق بين المسألتين ظاهر ، فإن تعريف الصغائر موضوع للإغراء على ما وصفناه (١) ، وليس هكذا الحال فى تعريف البقاء والبشارة بالجنة لأنهما ليس بموضوعين للاغراء ، بل الحال فيه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص ؛ ففى الناس من يكون ذلك داعياً له إلى التكثير فى العبادات وصارفاً عن ارتكاب الفواحش ، ومنهم من يكون حاله (٢) بخلافه ، والله تعالى إنما يعرف ذلك من المعلوم من حاله أنه لا يدعو إلى قبيح بل يصرفه عنه إلى ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يمكن ادعاء أن ذلك ليس بموضوع للإغراء مع أنه ما من مكلف إلا ومتى (٣) علم أنه يبقى مائة سنة كان ذلك داعياً له إلى (٤) أن لا يتجنب المحارم (٤) رجاء أن يتوب فى آخر عمره ويدخل الجنة .

قيل له : علمه (٥) بأنه يبقى إنما يدعوه إلى الاشتغال بالمناكير متى قطع على أنه لا يستفد بها البتة بل يتوب فى آخر عمره (٦) لا محالة ، فأما ومن المجوز أن لا يتوب بأن يعرض عارض فيمنعه من التوبة ويحول بينه وبينها ، لم يكن بدعوة الداعى إلى شىء مما يستضر به فى المستقبل على ما ظننتموه .

وأما البشارة بالجنة ، فإنه لا بد من أن يقطع على أنه إنما يكون من أهل الجنة متى اجتنب الفواحش ، وأدى الفرائض ، فكيف يدعوه الداعى والحال ما قلنا (٧) إلى الفساد .

---

(١) وصفنا ، فى ص
(٢) من حاله ، فى ص
(٣) أعلم ، فى ص
(٤) المحارم ، فى ص
(٥) لن علمه ، فى ص
(٦) عمره ، فى ص
(٧) قلناه ، فى ص

فصل : قد ذكرنا أن المدح والذم والثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية، والذى نذكره ههنا أن المدح والثواب كما يستحقان[1] على الطاعة فقد يستحقان[2] على أنه لا يفعل القبيح ، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق على الإخلال بالواجبات ، وهذه مسألة خلاف بين شيخنا أبى على وأبى هاشم .

هل يستحق الثواب والعقاب على الفعل وعدمه

فعند أبى على ،أن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل ، فأما على أنه لا يفعل فلأننا على قوله إن القادر بالقدرة لا يخلو من[3] الأخذ والترك .

وأما عند أبى هاشم ، فإن لا يفعل كالفعل فى أنه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب .

والذى يدل على[4] صحة هذا[4] أنا متى علمنا إخلاله بالواجبات[5] علمنا استحقاقه للذم وإن لم نعلم أمراً آخر ، كما أنا متى عرفنا كونه عارفاً فاعلاً للقبيح علمنا أنه يستحق الذم وإن لم نعلم شيئاً آخر ، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين مؤثراً فى استحقاق الذم على ما نقوله .

يبين ذلك ويوضحه، أن من كان عنده وديعة وطولب بالرد فاستلقى على قفاه وتثاقل ولم يرد استحق الذم ، كما لو ظلمه وغصب قطعة من ماله ، وليس ههنا ما يصرف إليه استحقاقه[6] الذم[7] سوى إخلاله بما هو واجب عليه ، فيجب أن يكون الإخلال بالواجب كفعل القبيح فى استحقاق الذم عليه .

---

(١) يستحق ، فى ا
(٢) يستحق ، فى ا
(٣) عن ، فى ص
(٤) صحته هو ، فى ص
(٥) بالواجب ، ق ص
(٦) استحقاقه ، ق ص
(٧) للذم ، ق ص

وأيضاً ، فإنه تعالى لو لم يثب من استحق الثواب أو لم يلطف[1] مع أن[1] له فى المعلوم لطفاً[2] بعد التكليف لا ستحق الذم تعالى عن ذلك ، وإنما استحق لإخلاله بالواجب . وليس[3] ههنا ما يلتبس الحال فيه فيقال : إنما الذم عليه لا على الإخلال بالواجب ، ولكن استحق الذم لهذا الوجه ، ولئن أمكن الشيخ أبا على أن يقول فى الواحد منا أنه لا يخلو عن الأخذ والترك ، فلا يمكن ذلك فى الله تعالى ، فليس هو من القادرين بالقدرة .

يزيد هذه الجملة وضوحاً ، أن العقلاء يستحسنون ذم من لم يرد الوديعة مع الإمكان وزوال الأعذار ، إذا علموا ذلك من حاله ، وإن لم يخطر ببالهم شىء آخر ، فلولا أن الإخلال بالواجب جهة فى استحقاق الذم ، وإلا كان لا يجوز ذلك ، لأن العلم بحسن ذمه يتفرع على العلم بما يستحق عليه الذم وهم لا يعلمون شيئاً آخر سوى إخلاله بما وجب عليه مع إزاحة العلة والتمكين ، فصح ما اخترناه[4] من المذهب .

وأما أبو على فقد بينا مذهبه ذلك على أصل قد حكيناه عنه غير مرة ، وهو استحالة خلو القادر بالقدرة عن الأخذ والترك، وذلك أصل قد ثبت عندنا فساده ، وأشرنا إلى طريقة القول فى إفساده .

حيث بينا أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها ، فقد خلا من لأمرين جميعاً ، فقسد أصله هذا ، وفساد الأصل[5] يؤذن بفساد ما بنى عليه ، لأن فساد الأصل يؤذن بفساد الفرع لامحالة .

كيف يكون الحال لو لم يثب القديم من استحق الثواب

وكذلك فقد ذكرنا أن القديم تعالى إن لم يثب من استحق الثواب ، كيف يكون الحال .

---

(١) من ، فى ص
(٢) لطف ، ق ص
(٣) نذ ليس ، فى ص
(٤) هذا الأصل ، فى ص

ومن خالف فى ذلك فقد تعلق بوجوه :

منها ، هو أن مذهبكم هذا يضارع مذهب جهم ، حيث جوّز أن يعاقب العبد على مالا يتعلق به أصلا : بل حالكم أسوأ من حاله لأن أكثر ما جوّزه أن يعاقب العبد على مالا يتعلق به ، فأما[1] أن لا يكون هناك[2] فعل ينصرف إليه استحقاق الذم والعقاب فلا ، وأنتم[3] قد جوزتم أن يذم ويعاقب وإن لم يكن هناك فعل ولا كف ولا أخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة ، وذلك أدخل فى الجهالة من قول جهم .

وجوابنا ، أنك إن أردت بما أوردته أنا نجوز ذم من يستحق الذم أصلا فليس كذلك ، فإن إخلاله بالواجب جهة استحقاق الذم معقولة على مابيناه ، وإن أردت به أنا جوزنا أن يذم المرء ويعاقب لا على فعل فذلك مجاب إليه وهو الذى اتخذناه مذهباً فما الذى يبطله ، وهل هذه الطريقة إلا طريقة التشنيع الذى لا يعجز عنه عاجز ؟

ثم الفرق بيننا وبينه ، هو[4] أنه جوز أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ، ولا بدواعيه البتة ، بل على مالا يقدرعليه ولا يطيقه أصلا ، وليس كذلك حالنا ، فإنا إنما جوزنا ذمه ومعاقبته على إخلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القدرة على ذلك ، وخلى بين فعله وأن لا يفعل[5] ، وأزيحت علته ، فكيف يشبه أحد المذهبين الآخر ، وهل هذا إلا من قلة التمييز والتحصيل .

ومن ذلك قولهم : إنكم إذا جوزتم أن يعاقب المكلف على أن لا يفعل

---

(١) وأما ، فى ص

(٢) ناقصة من ص

(٣) فقد ، فى ص

(٤) ناقصة من ص

(٥) يفعله ، فى ص

ما وجب عليه ، فكأنكم جوزتم أن يعاقب على العدم وذلك محال ، لأن هذا الفعل كان معدوماً ولم يستحق عليه ذماً ولا عقاباً ، وأيضاً ، فإن العدم لايقع فيه اختصاص ، فكان يجب إذا أخل أحد بالواجب أن يستحق جميع من فى العالم الذم ومعلوم خلافه .

والجواب عنه كالجواب عما سبق ، وهو أنه لم يستحق الذم والعقاب على العدم[1] حتى يلزم ماظننوه[2] ، وإنما استحق ذلك على إخلاله بالواجب مع التمكن وإزاحة العلة .

ومنها : ما يقولونه فى ذلك : أن المكلف لو استحق الذم والعقاب على الإخلال بما وجب[3] عليه ، لوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيح منه ، وهذا يوجب فى المكلف إذا جمع بين هذين الأمرين أن يكون مستحقاً للثواب والعقاب وذلك محال ، ما أدى إليه ويقتضيه وجب أن يكون محالا ، وليس ذلك إلا القول بأن أن لايفعل ليس حجة فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب .

وجوابنا ، إنما كان[4] يلزم ما ذكرتموه إن لو لم نقل بالإحباط والتكفير فأما ومن قولنا أنه إذا جمع بين هذين الأمرين كان الحكم للأغلب منهما ، على مانقوله فيما لو جمع بين الفعلين استحق[5] على أحدهما الثواب وعلى الآخر العقاب . فإن هذا الكلام ساقط . ومتى قالوا : أن لا يفعل نفى ، والنفى لايقع فيه التزايد فكيف يكون أحدهما أغلب من الآخر ، وكيف يثبت لأحدهما حكم لا يثبت مثله فى الآخر ؟

---

(١) المعدوم ، فى ص

(٢) ظننتموه ، فى ص

(٣) أوجب ، فى أ

(٤) محذوفة من ص

(٥) يستحق ، فى ص

كان الجواب ، إن التزايد والحال ما ذكرتموه(١) إنما يقع فى الثواب المستحق على أن لا يفعل القبيح والعقاب المستحق على الإخلال بالواجب ، على مذهبنا أن الإحباط والتكفير إنما يقعان بين المستحقين ، لاعلى مايقوله أبو على أنهما إنما يقعان بين الفعلين أو بين الفعل وأحد المستحقين ، فسد هذا السؤال أصلا .

ومما يورده أصحاب أبو على فى هذا الباب ، عبارات لامتعلق لهم بها ، نحو قولهم : إن من لم يرد الوديعة أو أخل بغيره من الواجبات ، يسمى ظالماً وغاصباً ومتعدياً إلى غير ذلك من الألفاظ ، وهذه الألفاظ والأسامى إنما تشتق عن الأفعال ، فلولا أن هناك أفعالا أخذت منها هذه الأشياء واشتقت منها(٢)، وإلا كان لايصح هذه التسمية .

والجواب ، أن هذا توصل منكم بالعبارات إلى إفساد ما قد ركبه الله تعالى فى العقول ، وذلك مما لا سبيل إليه ؛ يبين ذلك ويوضحه أنهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالماً وإن لم يعلموا هناك فعل البته ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ فهذه جملة ما نذكره نحن فى هذه المسألة ، ولاستقصاء الكلام فيها واستيعاب الأسئلة والأجوبة مكان آخر هو أخص به من هذا المكان .

فصل

قد ذكرنا أن المدح والثواب والذم والعقاب ، كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة والمعصية فقد يستحقه على أن لا يفعل ، وذكرنا الوجه فى ذلك حسب ما يتحمله الموضع ؛ والذى نذكره ههنا ما يؤثر فى إسقاط الثواب والعقاب .

---

(١) ذكرناه ، فى ص (٢) محذوفة من ص

سقوط الثواب والعقاب

اعلم أن الثواب يسقط بوجهين : أحدهما ، بالندم(١) على ما أتى به من الطاعات ، والثانى بمعصية هى أعظم منه .

وإنما قلنا : إن الثواب يسقط بالندم على الطاعة ، لأن الحال فى ذلك كالحال فيمن أحسن إلى غيره ثم ندم على مافعله من الإحسان ، فإن ندمه على ذلك يسقط ما كان يستحقه ، كذلك ههنا .

وأما سقوطه بمعصية هى أعظم من ذلك ، فظاهر أيضاً ، لأن ذلك بمنزلة أن يحسن إلى غيره قدراً من الإحسان ثم يسيء إليه إساءة هى أعظم من ذلك بكثير ، ومعلوم أنه والحال هذه لا يستحقه مدحاً ولا شكراً كما كان يستحق من قبل الإساءة ، كذلك الحال فى مسألتنا .

هذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق ولا ثالث لهذين الوجهين ، إذ لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البته .

وأما العقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية ، أو بطاعة هى أعظم منه .

والوجه فيه كالوجه فى الثواب ، لأن نظير الندم فى الشاهد الاعتذار .

ومعلوم أن أحدنا إذا أساء إلى غيره ثم(٢) اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً ، فإنه يسقط ما كان يستحقه من الذم حتى لا يحسن من المساء إليه أن يذمه بعد ذلك ، فكذلك الحال فى التوبة مع العقاب ، هذا فى الندم .

وأما الطاعة التى هى أعظم منه ، فإنما تؤثر فى إسقاط العقوبة المستحقة ،

---

(١) الندم ، فى ص (٢) ناقصة من ا

لأن الحال فى ذلك كالحال فى من أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم، ثم أعطاه فى مقابلته من الأموال السنية مالا تسمح نفس بها، ولا ترخص فى بذلها، فإنه[1] والحال هذه لا يستحق من قبله الذم على تلك الإساءة الكبيرة لمكان هذه العطية الجزيلة فكذلك فى مسألتنا هذه. فهذان وجهان يؤثران[2] فى إسقاط العقاب كما فى الثواب، غير أن كثرة الطاعة إنما تؤثر فى سقوط ما يستحق من العقوبة إذا كان الكلام فى الصغائر، فأما الكبائر فإن عقابها لا يزول بكثرة الطاعات المفعولة فى مثل هذه الأعمار على ما سيجىء[3] من بعد إن شاء الله تعالى.

وههنا وجه آخر يؤثر فى سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى، وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصى وهذا الوجه لا يثبت فى الثواب على ما مر.

فإن قيل: أو يحسن من الله تعالى أن يسقط ما يستحقه الكافر والفاسق من العقوبة، أم كيف القول فيه؟، قلنا: قد اختلف العلماء فى ذلك.

فمن مذهبنا[4]، أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم، غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه، وقال البغداديون: إن ذلك لا يحسن من الله تعالى إسقاطه، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

فصل

اعلم أن البغدادية من أصحابنا، أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة

---

(1) فكما أنه، فى ص
(2) مؤثران، فى ص
(3) يجى، فى ص
(4) فذهبنا، فى

ما يستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالا فى الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم فى العقاب، فإنه يجب فعله بكل حال.

والذى يدل على فساد مذهبهم هذا وصحة ما أخذناه، هو أن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس فى إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه وإليه استيفاؤه، فله إسقاطه، كالدين، فإنه لما كان حقا لصاحب الدين خالصا، ولم يتضمن إسقاط حق ليس من توابعه، وكان[1] إليه استيفاؤه، كان له[2] أن يسقطه كما أن له أن يستوفيه، كذلك فى مسألتنا.

وقولنا: ليس فى إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه احتراز عن الذم، فإنه من[3] حيث يسقط[4] بسقوط العقاب سقط، لأنه كان[5] من توابعه. كالأجل مع الدين.

فإن قيل: الحق هو ما لصاحبه أن ينتفع به، والنفع يستحيل على الله تعالى، فكيف يصح قولكم إن العقاب حق الله تعالى؟ قيل له: إن غرضنا بذلك أن الدلالة تدل على أن لله تعالى أن يعفو عن العصاة كما أن له أن يعاقبهم، خلافا لما يقوله البغداديون.

فإن قيل: أليس أن الذم حق للمساء إليه ثم لا يكون له إسقاطه، فهلا جاز فى العقاب أن يكون حقا لله تعالى، وإن لم يكن له إسقاطه؟ قيل له: إن فيما

---

(1) فكان، فى ص
(2) إليه، فى ص
(3) محذوفة من ص
(4) سقط، فى ص
(5) محذوفة من ص

ذكرناه مايسقط هذا السؤال، فقد قلنا : إن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس هكذا سبيل الذم ، فإنه كما هو حق المساء إليه فهو حق للمسيء أيضاً ولجميع العقلاء ، فإنهم متى تيقنوا أنهم يذمون على الإساءة لا يقدمون عليها ، أو يكونون أقرب أن لا يقدموا عليها .

وهكذا الجواب إذا قالوا : إن الشكر حق للمنعم ثم ليس له إسقاطه ، وكذلك العقاب ؛ لأن الشكر كما أنه حق للمنعم فهو حق للمنعم عليه ، ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى والمدح من العقلاء ، فكيف يدعى أنه حق المنعم .

فإن قيل : أليس أن الثواب حق للعبد ، كما أن العقاب حق الله تعالى ، ثم لا يكون للعبد إسقاط مايستحقه من الثواب ، فهلا جاز مثله في العقاب ؟ قيل له : إن الحق إنما كان يصح من استحقه إسقاطه متى كان استيفاؤه إليه ولم يكن في الحكم كالمحجور عليه ، فلهذا فإن الصبي لا يقدر على إسقاط حقه وإن كان الحق له، لما لم يكن من أهل الاستيفاء؛ إذا ثبت هذا، فحال الواحد منا مع الثواب كحال الطفل مع ماله من الحقوق ، فكما أنه ليس له إسقاط شيء من حقوقه ، لما لم يكن إليه استيفاؤها وكان محجوراً عليه ، كذلك ههنا . يزيد ذلك وضوحاً أن العبد يكون في حكم الملجأ إلى أن لا يسقط ما يستحقه من الثواب ، فسقط هذا السؤال أصلا .

شبه البغداديين

وأما شبه البغداديين[1] في هذا الباب فهو[2] أن قالوا : إن العقاب لطف من جهة الله تعالى ، واللطف يجب أن يكون مفعولا بالمكلف على أبلغ الوجوه ، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى ، فمعلوم أن المكلف متى

(1) شبهة ، في س (2) فهي ، في س

علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه ، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر .

وربما يؤكدون ذلك بقولهم : إن العقاب إذا كان لطفاً للمكلف فلابد من أن يعرفه الله تعالى أنه يفعله به ، وإلا كان مخلا بما وجب عليه .

والأصل في الجواب عن ذلك ، هو أن يقال لهم: إن اللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه على ما ذكرتموه ، ولكن إذا كان ممكننا ، وههنا لا يمكن ، لأنه لا حالة إلا والفاسق يجوز أن يتوب إلى الله تعالى ، ويندم على ما أتى به[1] ويقلع عنه ، فكيف يمكن تعريفه أنه يفعل به العقوبة لامحالة . لولا صحة هذه الجملة ، وإلا كان يجب أن يعرف أن توبته لا تقبل إذا أقدم على الكبيرة وإن بالغ في الإنابة وبذل الجهد في تلافي ما وقع منه ، فمعلوم أن هذا في باب اللطف أقوى ، ومتى قيل : إن[2] ذلك غير ممكن فلا يجوز ، قلنا : فهلا رضيتم بمثله .

وبعد ، فإن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والصرف ، ولا حظ للعقاب في ذلك ، وإنما الذي يثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب ، فكيف يصح ما ادعوه .

فصل

استحقاق الفاسق للعقوبة

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، وعطف على ذلك القول في أنه يستحق العقوبة .

والترتيب الصحيح في ذلك ، هو أن نذكر أولا أنه يستحق العقوبة ، ثم نرتب عليه الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه .

(1) ناقصة من س (2) قالوا ، في س

والذى يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله تعالى : «**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**[1] »[2] الآية ، ووجه الاستدلال به ، هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق عند حصول الشرائط المعتبرة فى هذا الباب عن طريق الجزاء والنكال ، فيجب أن يكون مستحقاً للعقوبة ، وكذلك فقد قال تعالى : « **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله** »[3] وهذا يدل على أن الزانى مستحق للعقوبة ، وكذلك فقد قال تعالى « **إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات** » الآية ، واللعن هو الطرد والتبعيد من الرحمة والثواب ، بدليل قول الشاعر :

دعوت به القطا ونفيت عنه مكان[4] الذئب كالرجل اللعين

ولن يكون ذلك كذلك ، إلا وهو مستحق للعقوبة من جهة الله[5] عز وجل ، وهكذا فقد قال تعالى « **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين** » وهذا يدل على ما ذكرناه أيضاً .

فإن قيل : كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون المحدود مستحقاً للعقاب ، مع أن الحدود كما تقام على الفاسق فقد تقام على التائب ، وعلى هذا يروى أن ماعزاً رجم بعد التوبة ، وكذلك فالعامرية مع أنها تابت توبة نصوحاً رجمت .

قيل له : أول ما فى ذلك ، أن هذه مسألة خلاف :

فمن مذهب بعض الفقهاء ، أن التائب لا يقام عليه الحد ، اللهم إلا إذا كان

(١) ما بين الرقمين محذوف من ص (٢) المائدة ٣٨
(٣) النور ٢ (٤) مقام ، فى ص ، وانظر البيت فى اللسان : مادة لعن
(٥) تعالى ، فى ص

من حقوق الآدميين نحو القصاص وما جرى[1] مجراه ، هذا أحد[2] قولى الشافعى ، فعلى هذا لا كلام .

وإذا قلنا بأنه يقام عليه الحد كما يقام على الفاسق ، كان الجواب عنه : إنا لم نستدل بمجرد الحد على استحقاقه للعقوبة[3] ، بل قلنا : إنه يحد على طريق الجزاء والنكال ، ولن يكون كذلك إلا وهو مستحق للعقوبة ، وليس هذا حال التائب ، فمعلوم أنه لا يحد بالآية جزاء ونكالا ، وإنما يقام عليه الحد تطهيراً على طريق الابتلاء والامتحان ، فيكون سبيل هذه الآلام النازلة به سبيل الأمراض التى ينزلها الله تعالى بالصالحين من عباده ابتلاء وامتحاناً .

وأما حديث ماعز والعامرية ، فإن من خالف فى إقامة الحد على التائب قال : إن ماعزاً لم يتب على الحقيقة ، ولهذا لما أخذه حر الحجارة قال : غرنى قومى وفرحتى قتله بعضهم بعظم رماه به ، وليس هذا من كلام التائب فى شىء ، ويذكر شيئاً شبيهاً بهذا فى توبة العامرية ، فالأولى أن تسلك فى الجواب على ذلك ما ذكرناه ، وهو أنهما إنما حدا تطهيراً على طريق الابتلاء والامتحان ، لا على سبيل الجزاء والنكال ، فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حق العامرية : أنها تابت توبة لو تابها من بين الأخشبين لقبل منهم .

فهذا هو الكلام فى أن الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى وأنه لا ينفعه ثواب إيمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب .

الفاسق يفعل به ما يستحقه

وأما الكلام فى أنه يفعل به ما يستحقه ، فالخلاف فيه مع مقاتل بن سليمان وجماعة من الخراسانية والكرامية ، فإنهم يذهبون إلى أن الفاسق لا يعاقب بل

(١) يجرى ، فى ص (٢) وهو ، فى ص
(٣) للعقاب ، فى ص

لايعاقب أيضاً المشرك ، ويقولون: إن الشرك مما لا معنى له، غير أنهم لا يظهرون هذا المذهب لكل أحد بل يسرونه .

والذى يدل على فساد مذهبهم هذا ، العقل والشرع .

أما العقل ، فهو أن الفاسق إذا علم أنه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة كان يكون مغرى على القبيح ، ويكون فى الحكم كأن قيل له : افعل فلا بأس عليك .

وأما الشرع ، فهو أن الأمة اتفقت على أن المشرك يعذب بين أطباق النيران ، ويعاقب أبد الأبدين ودهر الداهرين ، فكيف يصح إطلاق القول بأنه لايعاقب ؟

وكما يقع الخلاف فى هذه المسألة مع هؤلاء فقد يقع مع طائفة أخرى يقولون : إن الله تعالى يجوز أن يعفو عن الفاسق، ويجوز أن يعاقب ،ولا ،يعلم حقيقة ذلك وهو الذى تقوله المرجئة الأول .

والذى يدل على فساد هذا المذهب ، طريقان اثنان : أحدهما طريقة مركبة من العقل والسمع ، والأخرى طريقة سمعية .

أما المركبة ، فهى أن الفاسق لا يخلو ؛ إما أن يدخل الجنة أو النار ، إذ لا دار بينهما . فإن دخل النار فهو الذى نقوله ، وإن دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يكون مثاباً أو متفضلا عليه ، لا يجوز أن يكون مثاباً لأن إثابة من لا يستحق الثواب يقبح ، ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه لأن الأمة قد اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة ، يجب أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين، فيجب أن يكون معاقباً على ما نقوله .

وأما السمعية فى هذا الباب ، فهو أن يستدل بعمومات الوعيد على ذلك .

وإذا أردت الاستدلال بها فلابد أن تبنى ذلك على أصلين: أحدهما ، هو أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه ولا يبين المراد به ، لأن ذلك يكون إلغازاً وتعمية وتورية ، والألغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى ، وذلك ظاهر لا إشكال فيه .

والثانى ، أن فى اللغة لفظة موضوعة للعموم ، وذلك فقد اختلف الناس فيه اختلافاً شديداً[1] ليس هذا موضع ذكره ، وإنما الذى نذكره ههنا، الدلالة على ما اخترناه من المذهب ، وهو أن فيه لفظة موضوعة له .

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أن «ما» و«من» إذا وقعتا نكرتين فى المجازات أفادتا العموم والاستغراق ، لأن أهل اللغة أطبقوا على أن قول القائل من دخل دارى أكرمته ، بمنزلة قوله : إن دخل [2]دارى زيد[2] أكرمته وإن دخل عمرو دارى أكرمته، حتى يأتى على جميع العقلاء ، ولن يكون كذلك إلا وهو موضوع للعموم والاستغراق على ما نقوله .

وأيضاً ، فإن له أن يستثنى من هذا الكلام من شاء من العقلاء ، فيقول : من دخل دارى أكرمته إلا فلانا وإلا فلانا ، ولولا شمول هذه اللفظة للعقلاء واستغراقها لهم ، وإلا كان لا يجوز ذلك ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج مالولاه لوجب دخوله تحته .

وهذا منا استدلال ببعض كلامهم على البعض .

ونظيره، استدلالنا باستعمالهم لفظه أجسم من الجسم ، على أنه الطويل العريض العميق .

---

(1) كبيراً ، فى ص

(2) زيد دارى ، فى ص

ـقـــه حول ستثناءوالعموم لصوص

فإن قيل : إن ما ذكرتموه ينبنى على أن من حد الاستثناء أن يخرج من الكلام مالولاه لاحتمله واصلح[1] له ، لا ما ذكرتموه .

قيل لهم[2]: الذى يدل على صحة ما ادعيناه فى الاستثناء ، هو أنه إذا دخل على أسماء الأعداد وأخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته . ألا ترى أن القائل إذا قال : لفـــلان على عشرة إلا درهماً ، فإنه يكون قد أخرج باستثنائه هذا مالولاه لشمله ودخل تحته لامحالة ، حتى لولا هـــذا الاستثناء لكان يكونمقراً بالعشرة كُمّلا ، والآن لم يلزمه بإقراره إلا التسعة ، إذا صح ذلك فى الاستثناء وقد دخل على أسماء الأعداد، فـكذلك[3] إذا دخل على غيره، لأن حقيقة اللفظ وفائدته لا تتغير بحسب دخوله فى المواضع التى تدخل عليه .

وبعد، فلو كان الاستثناء لايخرج من الـكلام إلا مالولاه لصاح دخولة تحته وكان الـكلام محتملا له ، لم يمتنع استثناء الأعلام من النكرات ، فكان يصح أن[4] يقول قائل: [4] رأيت رجلا إلا زيداً ، لأن قولنا رجل يحتمل زيداً ويصلح له كما يحتمل غيره ويصلح له ، وفى علمنا بفساد ذلك دليل على أن من حق الاستثناء ما ادعيناه .

وبعد ، فقد نص أهل اللغة على أن الاستثناء هو إخراج بعض من جملة ، والبعض عندهم هو ماشمله وغيره اسم واحد ، فلو أن هذه القضية التى ذكرناها واجبة فى الاستثناء وإلا كان لا يصح ذلك .

فإن قيل : كيف يصح أن يقال : إن قول القائل من دخل دارى أكرمته يصح أن يستثنى منه أى عاقـل ، ومعلوم أنه لا يصح أن يستثنى منه الملائـكة

(١) صح ، فى ا
(٢) له ، فى ص
(٣) فـكيف ، فى ص
(٤) يقال ، فى ص

والجن ، فيقول : من دخل دارى أكرمته إلا الملائكة والجن ، ولا أن يستثنى منه اللصوص فيقول : إلا اللصوص .

قيل له : أما الملائكة والجن فلا قدرة له على إكرامهم ولا على إهانتهم ، ولهذا لا[1] يحسن منه أن يستثنيهم ، ولهذا فإن القديم تعالى لما قدر[2] على إكرامهم وإهانتهم كما قـــدر على إكرام غيرهم وإهانتهم ، صح له[3] أن ـقول : من أطاعنى أكرمته عاجلا وأثبته آجلا ، إلا الملائكة فإنى أؤخر إكرامهم وإثابتهم إلى دار السلام ، وكذلك يصح مثله فى الشياطين[4] فيقول : من عصانى أهنته عاجلا وعاقبته آجلا إلا الشياطين[4] فإنى أؤخر[5] عقوبتهم إلى الآخرة ؛ وأما اللصوص فإنما لم يحسن منه استثناؤهم لأن المعـلوم من حاله أنه لا يكرمهم ولا يبرهم ، فهو فى غنية عن التلفظ به ، ولهـذا فلو كان ممن يرى ـلصوص ويكرمهم، لـكان يصح منه هذا الـكلام ويحسن ، ولا[6] يقدح هذا ـكلام[7] فيما قلناه[8] .

فإن قيل: إن استدلالـكم بجواز الاستثناء من قول القائل: من دخل دارى ـكرمته وما جرى مجراه على أنه موضوع للعموم ، يوجب عليـكم القول بأن ـم الجمع والجنس موضوع للعموم للعلوم الذى لايشكل أنه يصح فيه الاستثناء ، ـول القائل : رأيت الناس إلا زيداً وعمراً .

قيل له : فلا جرم نقول بأن ما يصح منه الاستثناء من أسماء الجمع موضوع ـوم والاستغراق ، غير أن الذى يصح ذلك فيه إنما هـو اسم الجمع المعرف ـف واللام ، إذا لم تـكن اللام فيه لتعريف العهد دون قوله : رأيت رجالا ،

(١) لم ، فى ص
(٢) قدر عليهم ، فى ص
(٣) منه ، فى ص
(٤) ما بين الرقمين ناقص من ا
(٥) أخرت ، فى ص
(٦) فلا ، فى ص
(٧) السؤال ، فى ص
(٨) ذكرناه ، فى ص

فمعلوم أنه لا يصح فيه الاستثناء ، فلا يقول القائل رأيت رجالا إلا زيداً ، إذ لم يجب أن يكون قوله رجالا شاملا له لا محالة ، اللهم إلا إذا أراد[1] استئناف العقبة ، فيكون استثناؤه من تقدير ، لكن لا يكون حينئذ استثناء حقيقياً

دليل آخر، وأحد مايدل على أن فى اللغة لفظة موضوعة للعموم والاستغراق هو أن «من» إذا وقعت نكرة فى الاستفهام أفادت العموم، ولهذا نص أهل اللغة على أن قول القائل من عندك، بمنزلة قولهم أزيد عندك، أبكر، أخالد، حتى يأتى على جميع العقلاء ؛ فلولا كونه موضوعاً للعموم والاستغراق ، وإلا كان لا يقوم هذا المقام على ما ذكرناه . فصح قول أبى هاشم . إن أهل العربية لما استطالوا الاستفهام باسم الجمع ، أقاموا قولهم من عندك مقامه حتى لا يحتاجوا إلى تعداد الأسماء .

فهذا وجه يدلك على أن «من» إذا وقعت نكرة فى الاستفهام أفادت العموم والاستغراق .

ويدل[2] على ذلك أيضاً ، أن[3] للمجيب أن يجيب بذكر جماعة العقلاء كما أن له أن يجيب بذكر آحادهم، فلولا أن[4] السؤال مشتملا عليهم بأجمعهم ومتناولا لهم كلهم ، وإلا كان لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال إلا إذا أجاب بذكر الجماعة ؛ ويجرى ذلك مجرى أن يجيب بالحمار والفرس فى أنه لايصح ، لما لم يكن السؤال متناولا له ؛ وفى علمنا بخلافه دليل على صحة ما قلناه

---

(١) أردنا ، فى س
(٢) ويدلك ، ف س
(٣) الذى ، فى س
(٤) كون ، ف س

فإن قيل : هذا الذى ذكرتموه دليل لنا ، ولولا أن هذه اللفظة من الألفاظ المشتركة التى يحتمل أن يراد بهـا الخصوص كما يحتمل أن يراد بها العموم ، وإلا لم يكن للمجيب أن يجيب إلا بذكر الجماعة ، فلما كان له أن يجيب بذكر الجماعة مرة وبذكر فريق دون فريق أخرى ، دل ذلك على أنه محتمل للخصوص احتماله للعموم . قالوا : ومما يؤكد هذه الجملة ، أن قول القائل : أكل الناس عندك؟ لما كان مستغرقا عاماً لم يجز أن يذكر فى جوابه الآحاد ، بل وجب أن يجاب إما بذكر الكل أو بنفى الكل ، كذا كان يجب مثله فى هذا المكان .

قيل له : إنا لم نستدل إلا بالسؤال ، وقلنا لولا شموله للكل واشتماله على الجميع وإلا كان لا يصح أن يجيب مرة بذكر الآحاد ومرة بذكر الجماعة ، كما أنه لما لم يتناول الحمار والفرس تناوله العقلاء لم يصح البتة أن يجاب بذكره، وذلك واضح .

ومما يوضح هذه الجملة ، أن السائل لما لم يدر من عنده ، وجوز أن يكون واحداً أو جماعة ، احتاج إلى أن يورد لفظة شاملة للآحاد والجموع ، فقال : من عندك ؟ ثم المجيب يجيب بذكر الحاضرين عنده ، فإن كان الحاضر عنده واحداً أجاب بذكره ، وإن كان فى الحاضرين كثرة أجاب بذكرهم ، فسدما ظنوه ، وهو[1] قولهم : كان ينبغى أن لايصح الجواب إلا بذكر الجماعة ، كما فى قوله : أكل الناس عندك ، فلا ذلك إلا أن قوله أكل الناس عندك لم يتناول إلا الكل فقط دون كل واحد منهم ،فلذلك لم يجز أن يجيب بذكر واحد منهم، بل وجب أن يجيب إما بذكر الكل فيقول : نعم كل الناس عندى ، أو لا يجيب بذكر واحد منهم ، ويقول : ليس كل الناس عندى ؛ فأما أن يجيب بذكر بعضهم

---

(١) و ، ى س

دون الباقين فلا . وليس كذلك ههنا ، فإن قولنا : من عندك ، شمل الكل وكل واحد منهم ، فصلح بالجواب أن يذكر الآحاد كما يصلح أن يذكر الجميع ، فهذا هو الفرق بينهما والله أعلم .

فإن قيل : وأى فائدة فى التطويل ولا صورة لما ذكرتموه فى كلام الله تعالى بل لا يجوز ذلك عليه لأنه استفهام ، والاستفهام هو الاستعلام ، والاستعلام على العالم لذاته محال .

قلنا : هب أن الأمر فى ذلك على ما ذكرته[١] ، أليس يوجد ذلك فى كلام الرسول عليه السلام وفى كلام الأمة ، على[٢] أن غرضنا لم يكن بإيراد ما أوردناه إلا بيان أن فى اللغة صيغة موضوعة للعموم والاستغراق ، وذلك قد سلم وصح . وأيضاً فإن العموم معنى قد عقلوه ومست حاجتهم إلى العبارة عنه ، كما مست الحاجة[٣] إلى العبارة عن المعانى التى عقلوها ، من نحو الأسد والسيف والخمر ؛ فيجب كما وضعوا لكل واحد من هذه الأشياء اسماً مع اكتفائهم[٤] بالاسم الواحد أن يضعوا للعموم أيضاً لفظاً ، وفى ذلك ما يدلنا على أن فى اللغة لفظة موضوعة للعموم ، وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو عبد الله رحمه الله تعالى[٥] .

وإذ مضى طرف من الكلام فى أن فى اللفظ لفظة موضوعة للعموم ، فإنا نعود إلى الاستدلال بعمومات الوعد على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة، بتوفيق الله تعالى .

---

(١) ذكرتم ، فى ص
(٢) وعلى ، فى ا
(٣) حاجتهم ، فى ص
(٤) اكتفائهم فيها ، فى ص
(٥) محذوفة من ا

فمن جملة ما يمكن الاستدلال به على ذلك، قوله تعالى[١] « **ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها** »[٢] فالله تعالى أخبر[٣] أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها ، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه ، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه .

فإن قيل : إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق ، ألا ترى إلى قوله تعالى « **ويتعد حدوده** » وذلك لا يتصور إلا فى الكفرة وإلا فالفاسق لا يتعدى حدود الله تعالى أجمع .

قيل له : الخطاب شامل لهما جميعاً على ما ذكرناه ، فمن حصر فعليه الدليل .

ثم نقول : هذا[٤] الذى ذكرتموه باطل لأنه[٥] تعالى قال: « **يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن** »[٦] إلى قوله: « **ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه** » ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متعدياً جميع الحدود ، وعلى أن الآية بالاتفاق فى وعيد الفساق من أهل الصلاة ، فقد وردت فى قصة المواريث ، ولئن اشتبه الحال فى هل يجب قصر الخطاب على سببه أم لا يجب ذلك ، فلا شبهة فى أن حمله على سببه واجب لا محالة ، وأما قوله تعالى « **ومن يتعد حدوده** » فذلك اسم جمع مضاف ، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يحمل على الثلاثة ، فعلى هذا لا كلام فى أن الفاسق كالكافر فى أنه ربما يتعدى ثلاثة بل أربعة من حدود الله تعالى .

---

(١) محذوفة من ص
(٢) النساء ١٤
(٣) الكفار ، الفساق ، فى ص
(٤) لئن هذا ، فى ص
(٥) فإنه ، فى ص
(٦) الطلاق ، فى ص

وأما أبو على، فإنه وإن كان يحمل ما هذا سبيله على العموم والاستغراق إلا أن فى هذا الموضع يقول : لو حملته على الاستغراق لخرج الكلام عن الفائدة البتة ، لأنه لا يوجد فى الكفار من تعدى على حدود الله أجمع ،فلا يمكن حمله والحال هذه لا على الكفار ولا على الفساق فحملته على الثلاثة للعرف الحاصل فيه ، فالمتعارف من حال الأمة أنهم يجرون هذا الاسم على الفاسق فيقولون : قد تعدى من حدود الله تعالى[١] وجاز الرسم، فيسقط هذا السؤال أصلا؛ وعلى أن[٢] قوله تعالى[٣] فى سورة الجن : « **ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا** »[٤] ليس فيه ذكر التعدى لحدود الله ، فهلا دل على ما قلناه ؟

فإن قيل : الآية لا تدل على ذلك ، لأنه ورد فى شأن الكفار ، ولهذا[٥] قال بعده: «**حتى اذا راوا ما يوعدون فسيعلمون من اضعف ناصرا واقل عددا**»[٦] ولا هذا يكون إلا مع الكفار .

قيل له : إن قوله « **ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا** » : كلام مستقل بنفسه غير محتاج إلى ما بعده ، فتخصيص ما بعده لا يمنع من عمومه ، والكلام فى أن تخصيص آخر الآية لا يمنع من أن عموم أولها موضوعه أصول الفقه ، غير أنا نذكر له مثالا وهو قوله : « **المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** »[٧] وأورد[٨] ذلك على وجه شمل البوائن والرجعيات، ثم خص آخر الآية بالرجعيات منهن دون البوائن بقوله: « **وبعولتهن احق بردهن فى ذلك** » ، ولا يمنع منه مانع فكذلك الحال فى ما قلناه .

---

(١) محذوفة من س
(٢) وعلى هذا ، فى س
(٣) محذوفة من س
(٤) الجن ٢٣
(٥) فلهذا ، فى س
(٦) مريم ٧٥
(٧) البقرة ٢٢
(٨) ورد ، فى س

ومن ذلك، قوله تعالى: «**ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها**»[١] الآية . ووجه الاستدلال، هو أنه تعالى بيّن أن من قتل مؤمناً عمداً جازاه وعاقبه وغضب عليه ولعنه ، وفى ذلك ما قلناه .

فإن قيل: ليس فى الآية إلا الجزاء، وهو الاستحقاق، لأن تقدير الآية : فجزاؤه إن جازاه جهنم ، ونحن لا ننكر الاستحقاق ولا نأباه ، وإنما كلامنا فى هل يفعل به ما يستحقه أم لا، فما دليلكم على محل النزاع ؟

قيل له : قولكم[٢] إن تقدير الآية فجزاؤه إن جازاه تقدير شرط لم ينبئ عن الظاهر ولا دل عليه دليل ، فكيف يجوز فى هذا الشرط أن يكون معتبراً ، ومعلوم أنه لو كان له اعتبار لبينه الله تعالى واعتبره ،فلما لم يعتبره ولا دل عليه علم أنه لا عبرة به .

وبعد ، فإن الجزاء مصدر جزى أو جازى والمصدر لابد من[٣] أن يكون أمراً معلوماً أو فعلا قد وقع ، وليس هذه حال الاستحقاق ، فكيف يحمل على قوله : وغضب الله عليه ، لحمل الجزاء على الاستحقاق يقتضى أن يكون الفعل معطوفاً على الاسم ، والفعل لا يعطف على الاسم وإنما يعطف على الفعل ،[٤] أو ما يجرى مجرى الفعل ، ولذلك لا يقال : زيد وفعل ، وعمرو ويفعل . فيجب أن يكون تقدير الآية : ومن يقتل مؤمناً متعمداً ، جوزى به ، وغضب الله عليه ، ولعنه ، وفى ذلك صحة ما ادعيناه .

فإن قيل : لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا التعلق بظاهرها ، وإلا كان يجب أن تكون المجازاة عقيب القتل ، فإن الفاء للتعقيب ، وإذا لم يمكن حمله على حقيقته ولا التعلق بظاهره فلستم بأن تحملوه على بعض المجازات أولى من أن يحمله على البعض ، فحملناه على الاستحقاق .

---

(١) النساء ٩٣
(٢) لن قولكم ، فى س
(٣) محذوفة من ا
(٤) أو على ، فى س

قيل له : إن الكلام متى لم يمكن حمله على ظاهره وحقيقته ، وهناك مجازان أحدهما أقرب والآخر أبعد ، فإن الواجب حمله على المجاز الأقرب دون الأبعد[1]، لأن المجاز الأبعد من الأقرب كالمجاز مع الحقيقة ، وكما [2] لا يجوز فى خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة ، فكذلك لا يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما هو أقرب منه ، وعلى هذا فلو قال الله تعالى ، أو قال رسوله عليه السلام : فلان يصلى [3] ، فلا يمكن حمله على الصلاة الشرعية فى الحال ، ولكن يحمل على أنه يصلى غداً أو بعد غد ، فإنه يحمل عليه ولا يحمل على الدعاء ، لما كان فى حمله على الدعاء حملا للكلام على المجاز الأبعد مع إمكان حمله على المجاز الأقرب، وذلك فى الفساد بمنزلة حمل الخطاب على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة .

إذا ثبت هذا ، وأمكن أن يحمل قوله : «**فجزاؤه جهنم**» على أنه سيجازى فى الآخرة ، لا وجه لحمله على الاستحقاق ، وإلا اقتضى أن يكون قد عدل بكلام الله تعالى عن الحقيقة إلى المجاز ، وذلك مما لا يسوغ أصلا .

ومن جملة ما يمكن الاستدلال به أيضاً قوله ، «**ان المجرمين فى عذاب جهنم خالدون**» ووجه الاستدلال به ، هو أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ، فيجب أن يكونا مرادين بالآية ، معنيين بالنار ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه ، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعاً .

والكلام فى أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ظاهر لا شك فيه من جهة اللغة والشرع جميعاً .

---

(١) المجاز الأبعد ، فى س
(٢) فكما ، فى س
(٣) لا ، فى ا

أما من جهة اللغة ، فلأنهم لا يفرقون بين قولهم مذنب وبين قولهم مجرم ، فكما أن المذنب شامل لهما جميعاً فكذلك المجرم .

وأما من جهة الشرع ، فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم مجرم لزناه ، وبين قولهم فاسق لزناه .

فإن قالوا : الآية وردت فى شأن الكفار ، وعلى هذا قال تعالى فى آخرها: «**لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون**»[1] وقال بعد ذلك : «**ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم**»[2] وهذا لا يتأتى إلا فى الكفرة .

قيل لهم[3] إن قوله تعالى «**ان المجرمين فى عذاب جهنم خالدون**»[4] كلام عام مستقل بنفسه ، فدخول التخصيص [5] فى آخره لا يمنع من عموم أوله ، وأوردنا فى مثاله قوله : «**والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء**» وقوله : «**وبعولتهن احق بردهن**» ، وله نظائر أخر فى القرآن ومنه [6] قوله: «**وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين**» بعد قوله : «**وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن**» فإحدى الجملتين عامة شاملة للمالكات البالغات وغيرهن ، والأخرى خاصة بالبالغات المالكات لأمر أنفسهن ، إذ العفو لا يصح إلا منهن ، ولم [7] يمنع عموم إحداهما من خصوص الأخرى ، فكذلك الحال ههنا .

فإن قيل : لا ظاهر لهذه الآية ، لأن فى الآية لفظة[8] إن، وهى[9] لتحقيق الحال ، ولذلك يدخل فى خبره اللام فيقتضى أن يكون المرء معاقباً فى الحال ،

---

(١) الزخرف ٧٥
(٢) الزخرف ٨٠
(٣) له ، فى س
(٤) الزخرف ٧٤
(٥) الخصوص ، فى س
(٦) و ، فى س
(٧) ولا ، فى س
(٨) لفظ ، فى س
(٩) وهو ، فى س

وخلافه معلوم ، فليس إلا أن يعدل عن الظاهر ، فإذا عدلتم عن الظاهر وأخذتم فى التأويل فلستم بأولى[1] منا فنحمله على الاستحقاق .

وجوابنا عن ذلك ، ليس الأمر على ماظننتموه ، لأن «إن» كما أنه يرد لتحقيق الحال فقد يرد لتحقيق الخبر فى المستقبل . بل الخبر فى المستقبل إلى التحقيق أحوج إليه منه[2] فى الحال ، وعلى هذا قوله تعالى : «**وان ربكم ليحكم بينهم يوم القيامة**» أورد فى الكلام لفظة «إن» وأدخل اللام فى خبره ، ولم يقصد به إلا تحقيق الحكم فى المستقبل .

وبعد ، فإن فى الآية لفظة[3] الخلود ، والخلود لا يتأتى إلا فى المستقبل ، فكيف يقال إن ظاهر الآية يوجب أن يكون المجرم معذباً فى الحال ؟

وبعد ، فإن أكبر ما فيه أن حمله على ظاهره لا يمكن ، أو ليس لابد من أن يحمل على المجاز الأقرب دون الأبعد ، فقد بينا أنه لا يجوز حمل[4] خطاب الله تعالى على المجاز الأبعد مع إمكان حمله على المجاز الأقرب ، وأن حال المجاز الأبعد مع المجاز الأقرب كحال المجاز مع الحقيقة ، فكما أنه لا يحمل كلام الله تعالى على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة ، كذلك هنا . وإذا كان هذا هكذا ، ومعلوم أن حمله على أن يعذب فى مستقبل الأوقات حمل له على المجاز الأقرب ، وليس كذلك الحال فى ما إذا حمل على الاستحقاق .

ومما يمكن الاستدلال به من عمومات الوعيد فى كتاب الله تعالى كثير ، فإنه يمكن أن يستدل بقوله تعالى « **ومن يعمل سوء يجز به** » الآية ، ويمكن

---

(1) أولى ، فى ص
(2) منه إليه ، فى ص
(3) لفظ ، فى ص
(4) أن يحمل ، فى ص
(5) النساء : ١٢٢

لاستدلال بقوله : « **ومن يعمل سوء يجز به** » ويمكن أن يستدل بقوله تعالى « **ان الفجار لفى جحيم** » الآية ، وفى ذلك كثرة على ما ذكرناه .

وطريقة الاستدلال بالكل والاعتراض عليها[1] ما نبهنا عليه ، فلا نطول به الكلام .

فإن قيل : ألستم أخرجتم التائب وصاحب الصغيرة عن هذه ، وقلتم : إن الشرط ألا يكون مع العاصى توبة أو طاعة أعظم من معصية ، حتى يدخل تحت هذه العمومات ، فهلا جاز لنا أن نقول : إن الشرط فى ذلك أيضاً أن لا يسقط الله تعالى عنه العقوبة ولا يغفر ذنبه ، فأما إذا أسقط عنه العقوبة وغفر له ذنبه فإنه لا يدخل تحت هذه العمومات ؛ ومتى أجبتم إلى ذلك ، ومعلوم أن القديم تعالى يحسن منه التفضل بالعفو والإسقاط ، لم يمكنكم القطع على أن العصاة وأصحاب الكبائر يدخلون تحت هذه العمومات ، وأنهم يعاقبون لامحالة .

قيل له : إن ما اعتبرناه من الشروط شروطاً ، اقتضته الدلالة وقامت عليها الحجة ، وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه ، فإن ذلك لاينبىء عنه الظاهر ولا تقتضيه دلالة ، فلا يجوز إثباته بوجه .

وبعد ، فإن فيما ذكرتموه إخلاء كلام الله تعالى عن الفائدة ، وحملا له على ما يقتضيه مجرد العقل ، ومهما أمكن حمله على فائدة مستجدة معلومة بالشرع فذلك هو الواجب .

وبعد ، فإن القديم تعالى إذا توعد العصاة فإنما يتوعدهم بالعقاب الحسن ،

---

(1) عليه ، فى ص

ولا يحسن معاقبة التائب وصاحب الصغيرة ، فلهذا أخرجا من عمومات الوعيد ، وليس كذلك الحال فى صاحب الكبيرة، فإن عقابه يحسن ، وجواز أن يتفضل بالإسقاط لا يخرج العقاب من أن يكون حسناً ، بخلاف التوبة ، وبخلاف ما إذا كانت طاعاته أعظم من معاصيه ، ففارق أحدهما الآخر .

وأيضاً فإن ماذكرته يقتضى أن يكون الشىء مشروطاً بنفسه ، لأنك إذا جعلت الشرط فى أن يفعل الله العقوبة بالفاسق أن لا يعفو عنه ولا يغفر ذنبه ، ومعلوم أن المرجع بأن لا يعفو عنه إلى فعل العقوبة ، فقد شرطت[1] الشىء بنفسه ،والشىء لا يجوز أن يجعل شرطاً فى نفسه .

وبعد ، فإن هذا إن أوجب التوقف فى وعيد الفساق ، فليوجبن التوقف فى وعيد الكفار ، لأن حسن التفضل بالعفو والإسقاط ثابت فى حق الكفار ثباته فى حق الفاسق ، فيلزمهم أن يتوقفوا فى وعيد الكفار ، ومن توقف فى ذلك فقد انسلخ عن الدين .

فإن قيل : إنما قطعنا على وعيد الكفار ولم نتوقف فيه لأن ذلك معلوم من دين النبى صلى الله عليه ، وليس هكذا[2] وعيد الفساق ،ولهذا كفرتم المتوقف فى وعيد الكفار ولم تكفروا المتوقف فى وعيد الفساق .

قيل له : إن ذلك مما لا يقدح فيما أوردناه ، بل يزيد الإلزام تأكيداً،فالواجب أن يتركوا المذهب الذى يقتضيه .

ثم يقال لهم : هب أن هذا معلوم من دين النبى عليه السلام ضرورة ، فمن أين علمه النبى عليه السلام حتى يتدين به .

(١) اشترطت ، فى س — (٢) كذلك ، فى س

فإن قالوا : اضطراراً[1] من[2] قصد جبريل قلنا معهم الكلام إليه ، وإن قالوا : اضطر هو إلى قصد الله قلنا : إن هذا لا يصح ، والدار دار تكليف .

ومتى قالوا : إن جبريل علم ذلك من حيث زاد[3] الله تأكيداً حتى قطع ، لما كان ذلك التأكيد على المراد به[4] .

قلنا : ما من تأكيد إلا وهو معرض[5] للاحتمال ، فكيف يمكن ذلك ؟ ولا محيص للمرجئة عن هذا الكلام ؟

فإن قيل : إنه[6] تعالى كما توعد العصاة بالعقاب فقد وعد المطيعين بالثواب والفاسق يستحق الأمرين جميعاً ، فلم يكن بالدخول فى عمومات الوعيد أولى من الدخول فى عمومات الوعد ، فيتوقف فيه ، إن لم يقطع على أنه بفضله وسعة جوده وكرمه يدخله الجنة .

قيل له :[7] فكيف[8] يصح القول بأن الفاسق مستحق للثواب ، ولو كان كذلك لكان لا يستحق معه العقاب ، وقد دللنا على استحقاقه للعقوبة ، وبينا[9] أن السارق إذا سرق عشرة دراهم من حرز على الشروط المعتبرة فى هذا الباب ، وظفر به الإمام وهو مصر على ذلك ،قطع يده بالآية على سبيل الجزاء والنكال ، ولن يكون ذلك كذلك إلا وما كان يستحقه من الثواب بطاعاته قد[10] سقط بارتكابه الكبيرة ، فهذه جملة ماتقوله فى هذا الفصل .

(١) اضطر ، فى س — (٢) لمن ، فى س
(٣) قد زاد ، فى س — (٤) محذوفة من س
(٥) متعرض ، فى س — (٦) أن الله ، فى س
(٧) قلنا ، فى س — (٨) كيف ، فى س
(٩) وثبت ، فى س — (١٠) محذوفة من س

فصل

تخليد الفاسق بالنار

وقد أورد رحمه الله(١) بعد هذه الجملة الكلام في أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً الآبدين ودهر الداهرين، وعطف عليه الكلام في أنه يستحق العقاب على طريق الدوام، وكان الترتيب الصحيح في ذلك هو أن يذكر أولا أن الفاسق يستحق العقوبة على طريقة الدوام ثم يرتب على ذلك الكلام في أنه يعذب بالنار أبدا، غير أنا نسلك طريقته ونجرى على منهاجه، فنبدأ(٢) بما بدأ به.

والذى يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً(٣) ما ذكرناه من عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت، إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجرى مجراهما.

وهنا طريقة أخرى مركبة من السمع، وتحريرها هو أن العاصي لايخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه، أو لايعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقى في النار خالداً، وهو الذى نقوله، وإن عفى عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة أولا، فإن(٤) لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لادار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة. وإذا دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلا عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد من أن يكون حاله متميزاً عن حال

---

(١) محذوفة من ص
(٢) ونبدأ، في ص
(٣) هو ما، في ص
(٤) لأن، في ص

الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قيل: ومن أين أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح؟

قلنا: لأن(١) الثواب إنما يستحق على طريقة التعظيم والإجلال، وما هذا سبيله لا يحسن دون الاستحقاق؛ ولهذا فإنه لا يحسن من الواحد منا أن يعظم أجنبياً على الحد الذى يعظم والده، وأن يعظم والده على الحد الذى يعظم به النبي صلى الله عليه وسلم، وأن يعظم النبي على الحد الذى يعظم رب العزة.

فهذا هو الكلام في أن الفاسق يعذب بالنار أبد الآبدين.

وأما الكلام في أن العقاب يستحق على طريقة الدوام، فهو أنه لو لم يستحق على طريقة الدوام لكان لا يحسن من الله تعالى أن يعذب الفساق بالنار(٢) ويخلدهم فيها، وقد دللنا على أن الفاسق يعذبه الله تعالى أبد الآبدين، فدل على أن استحقاق العقاب على (٣)طريقة الدوام(٣).

ودلالة على أخرى(٤) وهو المعتمد في هذا الباب، وتحريره أن العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معاً ويزولان معاً، حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما مع سقوط الآخر، ومعلوم أن الذم يستحق على طريقة الدوام فكذلك كان يجب مثله في العقاب

فإن قيل: ولم قلتم إن الذم والعقاب يثبتان معاً ويزولان معاً، حتى لا (٥)يجوز أن(٥) يثبت أحدهما ويسقط(٦) الآخر.

---

(١) لئن، في ص
(٢) بالنار أبداً، في ص
(٣) هذه الطريقة، في ص
(٤) على ذلك، في ص
(٥) محذوفة من ص
(٦) مع سقوط، في ص

قيل له : لأن المثبت لأحدهما هو المثبت للآخر ، والمسقط لأحدهما هو المسقط للآخر ؛ ألا ترى أن المثبت للذم والمؤثر فى استحقاقه إنما[1] هو الإقدام على المعاصى والإخلال بالواجبات ، وهذا بعينه هو المثبت للعقاب ؛ وهكذا فإن المسقط للذم إنما هو التوبة أو طاعة هى أعظم من المعصية ، [2]وهذا[2] هو المسقط للعقاب ، فصح أن المؤثر فى استحقاقهما واحد ؛ وإذا كان كذلك وجب إذا استحق أحدهما على طريق الدوام ، وجب أن يستحق الآخر أيضاً على سبيل الدوام ، لأنه لا يجوز فى شيئين استحقا على وجه واحد ، وكان المؤثر فى إثبات أحدهما وإسقاطه هو المؤثر فى الآخر وإسقاطه أنه يستحق أحدهما دائماً والآخر منقطعاً ، بل لابد أن يستحقا منقطعين أو دائمين . فأما أن يستحق أحدهما دائماً والآخر منقطعاً فمحال ؛ إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن الذم يستحق دائماً فكذلك العقاب .

فإن قيل : ومن أين أن الذم يستحق دائماً ؟ قيل له : إن ذلك مما لا يقع فى إشكال ، فمعلوم أن من لطم والده وكان مصراً عليه يحسن منه ومن غيره أن يذمه على ذلك الصنيع دائماً ، حتى لو قدر أن يميته الله تعالى ثم أحياه لكان يحسن من الوالد ذمه على صنيعه به ، وكذلك يحسن من العقلاء أن يذموه به .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن العقاب يتبع الذم ، وأنهما يثبتان معاً ويزولان معاً ، ومعلوم أن القديم لو أقدم على قبيح لا يستحق الذم تعالى عن ذلك ، ولا يستحق العقوبة . وجوابنا عن ذلك ، أنا لم ندع أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً على كل وجه ، وأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر بحال ، وإنما قلنا : إنهما إن ثبتا واستحقا جميعاً ثبتا معاً وزالا معاً ، فإن الذى يؤثر فى استحقاق

(١) محذوفة من ص (٢) محذوفة من ص

أحدهما هو المؤثر فى استحقاق الآخر ، وما أثر فى إسقاط أحدهما هو المؤثر فى إسقاط الآخر ، وما هذا حاله فلابد من أن يكون مستحقاً على وجه واحد ، فأما أن يستحقا منقطعين أو دائمين ، وأما أن يكون أحدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا .

فإن قيل : كيف يصح قولكم : إن الذم يستحق على طريق الدوام ، وقياسكم العقاب عليه ، ومعلوم أن المسىء والمساء إليه لو ماتا لسقط الذم ، قيل له : إن سقط[1] بموتهما شىء فإنما يسقط فعل الذم لا الاستحقاق ، وكلامنا فى الاستحقاق ، ولا حال ينتهى إليه المسىء إلا ويحسن من المساء إليه ذمه وإن أماتهما الله تعالى مراراً وأحياهما مراراً . وبعد ، فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام ، لكان لا يفترق الحال فى ذلك بين الكافر والفاسق ، فكان لا يحسن من الله تعالى معاقبة الكفار على التأبيد ، وفى علمنا يحسن ذلك منه ، دليل على أن العقاب يستحق منه على طريقة الدوام سواء أكان الكلام فى الكافر ، أو الفاسق .

فإن قيل: إن بينهما فرقاً ، لأن طاعة [2] الفاسق ترد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع ، وهذا غير ثابت فى حق الكافر . قيل له : هذا لا يصح لأنه لا تأثير لطاعات الفاسق فى رد العقوبة من الدوام إلى الانقطاع ، ولولا ذلك وإلا كان يجب أن تنقطع عقوبة الكافر أيضاً ، لأن فى أفعاله أيضاً ما هو طاعة فإن قيل : إن هذا ينبنى على أن للكافر طاعة ، ونحن لا نسلم ذلك .

قلنا [3]: إن الطاعة ليست [3] أكثر من أن يفعل ما أراده الله تعالى ، وفى

(١) يسقط ، فى ص (٢) طاعات ، فى ص
(٣) ليست الطاعة ، فى ص

أفعاله ماقد يريده الله تعالى ، نحو رد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين إلى غير ذلك ، فكان يجب أن يرد عقاب معاصيه من الدوام إلى الإنقطاع ، كما فى طاعات الفاسق ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : إن الشرط فى الطاعة أن يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر .

قلنا : إن فى الكفرة من يعرف الله تعالى ويقر به ، نحو اليهود والنصارى ، فكان يجب أن ينقطع عقابهم ، ومعلوم خلاف ذلك .

وبعد ، فقد يقال فى الملحد أنه مطيع للشيطان بارتكابه الكبيرة (١) وإقدامه على الفواحش وإن لم يعلمه ولا اعترف به .

وبعد ، فلو ردّت طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع لوجب أن تردّ ذمه من الدوام إلى الانقطاع ، وفى علمنا بأنه يستحق الذم دائماً وأنه لا تأثير لطاعاته فى الذم البتة ، دليل على أن مقارنة الطاعة للمعصية مما لا يرد عقابها من الدوام إلى الانقطاع على ماقاله الخالدى .

وأما الذى يقوله الخالدى (٢) فى هذا الباب : فهو أن للطاعة مزية على المعصية من حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فعله ولا يجوز الاخلال به ، وليس كذلك مايستحق على المعصية ، فإنه يجوز التفضل بإسقاطه وعفوه ،

---

(١) الكبائر ، فى ص

(٢) ذكره صاحب المنية فى الطبقة العاشرة من المعتزلة ، وقال : ومنهم الخالدى فى البصرة وكان يميل إلى الإرجاء ويتشدد فيه ، وكذلك قال الحاكم أبو السعد من قبل ، إلا أن ابن المرتضى يقول : هو محمد بن ابراهيم بن شهاب ، ويضيف : وكان فقيهاً متكلماً ، أما الحاكم أبو السعد فإن ابن شهاب عنده الخالدى ، وهذا هو الأصوب فيما نظن .

فلهذا صح أن ترد طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الإنقطاع .

قيل له : إن هذه المزية التى ذكرتها ثابتة لسائر الطاعات على سائر المعاصى ، ولا فرق بين طاعات الفاسق وطاعات الكافر ، فهلا رد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع ؟

ويقال له أيضاً : إن الطاعة إذا كانت لا تؤثر بنفسها ، فالمعلوم أنه لو لم يستحق عليها الثواب لكان لا يكون لها تأثير البتة ، وكذلك الثواب ، فإن الثواب إنما يثبت له تأثير بطريقة الكثرة ، حتى لو كان العقاب أكبر لحبط (١) به الثواب ، ولو تساويا سقطا جميعاً ، حتى (٢) لا يبقى ههنا إلا المزية التى أثبتها للطاعة على المعصية ، وهى (٣) وجوب أن يفعل به ما يستحق على الطاعة ، وحسن التفضل بإسقاط مايستحق على المعصية ، وحال هذه المزية مع الطاعة كحالها مع معصية أخرى ، فكان يجب إذا قارنت معصية بمعصية (٤) أخرى أن ترد عقابها (٥) من الدوام إلى الانقطاع ، بل كان يجب أن ترد طاعات الغير عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع ، لما ذكرنا أن هذه المزية حالها مع طاعاته كحالها مع طاعة الغير ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : أو ليس من مذهبكم أن ثواب طاعاته (٦) يؤثر فى عقاب معصيته ولا يؤثر ثواب الغير فى ذلك ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ قلنا : أن بينهما فرقاً ظاهراً ، لأنه إنما وجب فى ثوابه أنه يؤثر فى عقابه لا محالة من حيث لا يمكن

---

(١) أحبط ، فى ص

(٢) كان ، فى ص

(٣) وهو ، فى ص

(٤) محذوفة من ص

(٥) عقابه ، فى ص

(٦) طاعته ، فى ص

أن يستحقهما ، معاً لأن الاستحقاق يترتب على صحة الجمع بينهما ، وصحة[١] الجمع بينهما لا يمكن ، لأن أحدهما يستحق على طريق الجزاء والنكال ، والآخر على طريق التعظيم والإجلال وهما متنافيان ، وليس كذلك فيما ذكرته ، فغير ممتنع أن يستحق أحد الشخصين الثواب ، والآخر العقاب ، فسقط[٢] ما أورده .

وقد تمسكت المرجئة فى ذلك بوجوه ، من جملتها :

أدلة المرجئة

ما روى عن النبي صلى الله عليه[٣] وعلى آله[٣] أنه قال « يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحماً وحمما »[٤] وهو يدل على ما اخترناه من المذهب .

وجوابنا ، أن هذا الخبر لم تثبت صحته ، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد ، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع ، ومسألتنا طريقها العـــــــلم فلا يمكن الاحتجاج به .

فإن قيل : كيف يمكن ادعاء أن هذا الخبر منقول بطريق الآحاد ، ومعلوم أن المرجئة على كثرتهم ينقلونه ، ويستدلون به على أن الفاسق لا يخلد فى النار أبداً ، ويخرج منها .

قيل له : إن كثرة نقلة الخبر فى الطريق الأخير مما لا اعتبار به ، بل لا بد من أن يستوى طرفاه ووسطه ، فسد هذا الكلام .

---

(١) محذوفة من ص (٢) فيسقط ، فى ص

(٣) وسلم ، فى ص

(٤) فى اللسان مادة محش « يخرج ناس من النار قد امتحشوا وروى امتحسوا وصاروا ٨/٢٣٦ .

ثم إنا نعارضهم بأخبار رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب ، من جملتها قوله صلى الله عليه : « لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق » وهذا يدفع[١] ما احتجوا به فى المسألة ، ومن ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « من تردى من جبل فهو يتردى من جبل فى نار جهنم خالدا مخلدا » ومن ذلك قوله صلى الله عليـــه وسلم « من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأ بها بطنــه فى نار جهنم خالدا أبدا »[٢] أو قوله أيضاً : « من يحتسى سما يحتسى سما فى نار جهنم خالدا أبدا »[٣] إلى غير ذلك من الأخبار المروية فى هذا الباب .

ولئن أمكن ادعاء التواتر فى الخبر الذى أورده ليتمكن به[٤] فى هــذه الأخبار فإن الحال فيها أظهر ، ونقلها أكثر .

إنا نتأول هذا الخبر الذى أورده على وجه يوافق الأدلة ، فنقول : إن المراد : يخرج من النار ، أى يخرج من عمل أهل النار قوم ، ونظير ذلك موجود فى كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم .

أما من كتاب الله تعالى ، فقوله تعالى : « **وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها** »[٥] يعنى على عمل من استحق ذلك .

وأما من كلام الرسول عليه السلام ، فهو أنه سمع مؤذن يؤذن ويقول : أشهد أن لا إله إلا الله ، فقال : على الفطرة ، فقال المؤذن : أشهد أن محمـداً

---

(١) يدافع ، فى ص

(٢) البخارى طب ٥٦ ، والترمذى طب ٧ ، والنسائى جنائز ٦٨

(٣) » » » » » » » » » ، وغيرهم

(٤) محذوفة من ص (٥) آل عمران ١٠٣

رسول الله ، فقال : صلى الله عليـه : خرج من النار ؛ أى من عمل أهل النار ، كذلك الحال ههنا ، ولا يجوز غير ما ذكرناه .

ومما يتعلق به المرجئة قوله « **فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الا ما شاء ربك** »[1] وتعلقوا بهذه الآية على بعدها من وجهين : أحدهما هو أنه علق دوام عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض وهما منقطعتان لا محـالة ، فيجب فى العقاب المعلق دوامه بدوامهما أن يكون منقطعاً أيضاً ؛ والثانى هو أنه تعالى قال : « **الا ما شاء ربك** » فاستثنى وعلق بالمشيئة ، وهذا يدل على أن العقوبات ممـا لا يدوم وينقطع على الحد الذى نقوله ونذهب إليه .

ومتى قلتم : إن هذا إن[2] أوجب انقطاع عقاب الفساق ، فليوجبن انقطاع[3] عقاب الـكفار أيضاً فالشقاء يتناولها جميعاً .

قيل لـكم : إنا نعلم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وسلم أن عقاب[...] لا ينقطع بل يدوم ، ولهذا لا يخالفنا فيه الملحد والموحد ، فيجب أن يكون المراد بالآية الفساد دون من عداهم .

وجوابنا عن ذلك ، أن تعليق عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض لو دل على انقطاع عقاب أهل النار ليدلن[4] على انقطاع ثواب أهل الجنة أيضاً فقـد علق الله ثواب السعـداء بدوام السموات والأرض ، حيث قال[5] « **وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض** »[6]

(١) هود ١٠٦
(٢) إذا ، فى ص
(٣) محذوفة من ص
(٤) وليدمن ، فى ص
(٥) ثم حيث ، فى ص
(٦) هود ١٠٨

ثم قال من بعده[1] « **الا ما شاء ربك** » فاستثنى منه وعلق بالمشيئة ، كما[2] فى الآية التى قبلها ، ومعلوم أن ذلك لا يقتضى انقطـاع[3] ثواب السعداء ، وكذلك ما قيل . فيجب أن لا يدل على انقطاع عقاب الأشقياء ، ثم يقال لهم : إن هذا جهل منكم باللغة وبموضوعها ، لأن المراد بقوله « **ما دامت السموات والأرض** » التبعيد لا التوقيت[4] ، يدلك على ذلك من كتاب الله تعـالى قوله تعـالى : « **حتى يلج الجمل فى سم الخيـاط** » فالمعلوم[6] أنه تعالى لم يرد بهذا الـكلام إلا التبعيد فقط ، ومن كلام أهـل اللسان قولهم : لا أفعل ذلك ما در شارق وما لاح كوكب وما ناح قمرى وما هتفت حمامة وما لاح عارض وما لبىّ الله ملبٍّ وما دعا الله داع وما بلّ البحر صوفة[7] ، إلى غير[7] ذلك .

ومن شعر الشعراء قول بشر بن أبى حازم :

فرجّ الخير وانتظرى إيابى إذا ما القـارظ العـنزى آبا

وقال آخر : (٨)

وأقسم المجد حقا لا يحالفهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر

وقال آخر : (٩)

إذا شاب الغراب أتيت أهلى وصار القار كاللبن الحليب

وقال أيضاً :

إلى أن يؤوب القارظان[10] كلاهما وينشر فى القتلى كليب بن وائل

(١) بعد ذلك ، فى ص
(٢) محذوفة من ص
(٣) محذوفة من ص
(٤) التوقيف ، ق ص
(٥) الأعراف ٤٠
(٦) فإن المعلوم ، ق ص
(٧) ونحو ، ق ص
(٨) قول ، فى ص
(٩) قول ، ق ص
(١٠) السابقان المتقدمان مادة قرط فى اللسان

وقد قال شيخنا أبو على : إن المراد بالسماوات والأرض المذكورة سموات الآخرة وأرضها وذلك مما يدوم ولا ينقطع ، ولا معنى لاستبعاد هذا الكلام ، فليست (١) السماء بأكثر مما علاك فأظلك ، ولا الأرض إلا ما هو تحتك فأقلك فقسد تعلقهم بالآية والحال ما قلناه .

ومتى سألوا عن الاستثناء وما وجهه وكيف علق بالمشيئة قيل فى الجواب المراد به القدر الذى يحاسبون فيه ، ويقفون للحساب ، فهذا ظاهر ، فهذه جملة الكلام فى الجواب عن هذه الآية .

ومن قوى ما يعتمده المرجئه :

قوله تعالى : « **ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** »(٢)

وتعلقهم بهذه الآية من وجوه :

أحدها ، أنه لا بد من أن يكون التفضل مضمراً فى قوله : « **ان الله لا يغفر ان يشرك به** » وإلا فتى تاب الكافر وأسلم وتقدم على ما كان عليه الكفر فإنه يجب غفرانه لا محالة ، وإذا ثبت أن التفضل مضمر فى هذه الجملة فكذلك فى (٣) الجملة الثانية (٣) أيضاً ، لتطابق النفى الاثبات ، وليوافق آخر الكلام أوله ؛ فيقتضى ظاهر الآية أنه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر مادونه تفضلا . والذى يصح غفرانه تفضلا مما دون الشرك ليس إلا الكبيرة ، فإن الصغيرة تقع مكفرة لا محالة وفى ذلك ما أوردناه ؛ فهذا وجه .

والثانى ، هو أنه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة ، فقال « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » والمشيئة لا تدخل فى غفران الصغائر فإنها مكفرة ،

(١) وليس ، فى ا
(٢) النساء ٤٨
(٣) هذه الجملة ، فى ص
(٤) من ، فى ص

جنب ما لصاحبها من الثواب ، فلابد من أن يكون المراد به الكبائر دون ماعداها من الصغائر ؛ يزيد ذلك وضوحاً ، أنه لا يقال يثيب الله تعالى(١) الملائكة والأنبياء إن شاء ، كما يقال يرزق فلاناً مالا وولداً إن شاء ، لا ذلك إلا لأن ما يجب فإنه لا مجال للمشيئة فيه ، إذا ثبت هذا ومعلوم أن الصغيرة واجب غفرانها فالكبيرة تدخل تحت هذه الآية ؛ وكذلك التائب لا يجوز أن يكون مراداً بالآية فإن (٢) غفرانه أيضاً مما يجب ، فليس إلا أن يحمل على الكبيرة على الحد الذى نقوله .

والثالث ، أنه تعالى أضاف فى الآية الغفران إلى نفسه فقال : « **ويغفر مادون ذلك لمن يشاء** » والذى يتعلق به من المغفرة ليس إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون التائب وأصحاب الصغائر ، فإن التائب بتوبته قد أزال ما استحق من العقاب ، وكذلك صاحب الصغيرة باجتنابه الكبائر قد أزال عن نفسه ما استحق من العقوبة ، ولا حاجة بهما إلى من يزيل عنهما العقوبة ، والمغفرة إنما هو إزالة ما يستحق المرء من العقوبة ، ولا يتصور والحال ما قلناه إلا فى صاحب الكبيرة دون (٣) من سواه .

والرابع ، هو أن قوله يغفر ما دون ذلك عام ، يتناول الصغائر والكبائر جميعاً ، ألا ترى أن القائل إذا قال : ما فى كيسى فهو لفلان عمّ جميع ما فيه وشمل ، حتى أن له أن يستثنى أى قدر شاء ، فيجب القضاء بأنه تعالى يغفر ما دون الشرك صغيراً كان أو كبيراً .

والخامس ، هو(٤) أن لفظة دون لا تستعمل إلا فيما قرب من الشىء دون ما بعد عنه ، ألا ترى أن القائل إذا قال : الألف فما دونه ليس يجوز أن يريد به الألف والشعيرة ، وإن كان يجوز أن يريد به الألف وتسع مائة أو ما يجرى هذا المجرى .

(١) محذوفة من ا
(٢) وردت ، لأن
(٣) ما ، فى ص
(٤) محذوفة من ص

فهذه هى الوجوه التى أوردوها فى هذا الباب ، ونحن نجيب عن فصل فصل من ذلك ، بعد أن نجيب عن الكل بجواب مقنع إن شاء الله تعالى .

اعلم أن مشايخنا رحمهم الله قالوا : إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان ، لأنه قال : **« ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »** ولم يبين من الذى يغفر له ، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر ، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر ، فسقط [1] احتجاجهم بالآية .

وإذا سئلنا عن بيانه فى قوله تعالى : **« ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيآتكم »**[2] وعلى هذا قال الحسن البصرى للسائل[3] عن هذه الآية : يالكع ، أما سمعت بيانه فى قوله تعالى[4] **« ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه »** الآية ، فهذا أحد ما نمنعهم به من الاستدلال بهذه الآية .

ووجه آخر ، هو أن أكثر ما فى الآية تجويز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك على ما هو مقرر فى العقل ، فلو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية ، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه ، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة .

ومتى قيل : فما تلك العمومات ؟ قلنا : قد احتججنا بها فى المسألة ، نحو قوله : **« ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا »** ونحو قوله : **« ومن يعمل سوءا يجز به »** ونحو قوله : **« بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون »** ونحو قوله : **« ان الابرار لفى نعيم »** الآية ، إلى غير ذلك مما يكثر عدّه .

---

(1) فيسقط ، فى س
(2) النساء ٣١
(3) حين ، فى س
(4) محذوفة من ا

ونعود بعد هذه الجملة إلى تفصيل الكلام عليهم فى التعلق بهذه الآية ، فنقول :

إن ما ذكرتموه أولا ، أن التفضل إذا كان مضمراً فى الجملة الأولى يجب أن يكون مضمراً فى الجملة الثانية دعوى ، فما دليلكم عليها ؟

فإن قالوا : لا إشكال فى ذلك ، فمعلوم أن القائل إذا قال لا آكل الفاكهة على الشبع وآكل الحلوى ، كان مراده وآكل الحلوى على الشبع ، وكذلك[1] ههنا .

قلنا : إن هذا ليس بوزان مسألتنا ، فإن الشبع مذكور فى الجملة الأولى مظهر فيها ، فلا يمتنع أن يكون مضمراً فى الجملة الثانية، وليس كذلك ما[2] نحن فيه ، فإن التفضل غير مذكور فى الجملة الأولى ولا مظهر فيها حتى يجب أن يكون مضمراً فى الجملة الثانية ، بل إنما أثبتناه فى الجملة الأولى لدلالة دلت عليه ، وحجة قامت به ، ووجه اقتضاه ، ولم يثبت مثل تلك الأدلة فيما دون الشرك ، فبطل احتجاجهم من هذا الوجه . وبعد ، فليس يجب إذا كان الشيء مظهراً فى الجملة الأولى من الكلام أن يكون مضمراً فى الجملة الثانية لا محالة ، فإن قائلا لو قال : لا أعطى أهل الرّى شيئاً وأعطى العلماء ، لم يقتض قوله هذا كون العلماء من الرّى ، بل يجوز أن يكونوا من [3] البصرة أو غيرها من البلدان ، كذلك ههنا . وبهذه الجملة[4] أجبنا الحنفية عن قولهم : إن قول النبى صلى الله عليه وسلم « ألا لا يقتل مؤمن بكافر » يجب أن يكون محمولا على الحربى لأنه قال بعد ذلك : « ولا ذو عهد فى عهده » ، فيكون المراد به ولا ذو عهد فى

---

(1) كذلك ، فى س
(2) فيها ، فى س
(3) من أهل ، فى س
(4) الطريقة ، فى س

عهده بكافر ، لأن الكافر إذا كان مذكوراً فى الجملة الأولى فلا بد من أن يكون مضمراً فى الجملة الثانية لا محالة ، ولن يكون كذلك إلا والمراد بالكافر المذكور فى الخبر الحربى ، فالمعلوم أن الذمى يقتل بالذمى وإنما الذى لا يقتل بالذمى هو الحربى .

وقلنا : إن قوله ألا لا يقتل مؤمن بكافر ، كلام مستقل بنفسه ، وليس يجب إذا كان فيه ذكر الكافر أن يكون ذلك مضمراً فى الجملة [1] التى تليه لا محالة .

وبعد ، فلو كان التفضل مضمراً فى الجملتين جميعاً على ماظنوه ، لوجب إذا أظهر فى الجملة الثانية مايخالفه ، فيقول : ويغفر مادون ذلك لمجتنبى الكبائر أن يتناقض كلامه كما فى قوله تعالى : « **فلا تقل لهما أف** » [2] فإنه لما اقتضى بظاهره نفى التأفيف وبفحواه نفى الشتم والضرب ، لم يجز أن ينضم [3] إلى [4] مايخالف فحواه فيقول : فلا تقل لهما أف واضربهما ، لأنه يعد كلامه فى المناقضة . كذلك كان [5] يجب مثله ههنا ، ولهذا الوجه منعنا من القول بدليل الخطاب ، وقلنا : إن قوله عليه السلام « فى سائمة الغنم الزكاة » [6] لو دل على مالا [7] زكاة فيه ، لكان يجب إذا قال : فى سائمة الغنم زكاة وفى المعلوفة أيضاً زكاة أن يتناقض كلامه ، لأن المناقضة هى [8] أن يثبت بآخر الكلام ما نفى [9] بأوله أو ينفى بآخره ما أثبته بأوله ؛ وعلى زعمهم هذا ، لو قال : فى سائمة الغنم زكاة ، كان قد أثبت

(١) الثانية ، فى ص
(٢) الإسراء ٢٣
(٣) نضم ، ق ص
(٤) تاليه ، ق ص
(٥) محذوفة من ص
(٦) الدارمى ، باب زكاة الغنم
(٧) ألا ، ق ص
(٨) هو ، ق ص
(٩) نفاه ، ق ص

الزكاة فى السوائم بالظاهر ، ونفاه عن المعلوفات بدليل الخطاب ، ومتى قال بعده : فى المعلوفة أيضاً زكاة ، كان [1] قد [2] أثبت بآخر الكلام ما نفاه بأوله ، وهذا صريح المناقضة على ما ذكرناه . كذلك فى هذه المسألة التى نحن بصددها .

وبعد ، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لكان يجب أن لا يغفر الله تعالى مادون الشرك بالتوبة ، لأنه وعد أن يغفره تفضلا ، والمعلوم خلافه ؛ فهذا هو الكلام على الوجه الأول .

وأما ما ذكروه ثانياً ، من أن الواجب لا يعلق بالمشيئة ، فلا يصح ؛ لأنه كما يراد التفضل ويعلق بالمشيئة ، فقد يراد الواجب ويعلق بالمشيئة ، وعلى هذا قوله تعالى : « **ويعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم** » فعلق قوله : « **او يتوب عليهم** » بالمشيئة ، مع أنه إما أن يراد به قبول التوبة أو اللطف للتوبة ، وأى ذلك كان فهو واجب عليه ، فصح أن تعليق الشىء بالمشيئة لا يقدح فى وجوبه ، والغرض بهذا الجنس من الكلام الإبهام على السامع ، وذلك مما لا مانع يمنع منه إذا تعلق به الصلاح ، ونظيره قوله تعالى : [3] « **وارسلناه الى مائة الف او يزيدون** » [4] أبهم على السامع لما كان الصلاح تعلق بأنهم [5] لا يعلموا [6] كم كانوا .

وأما ما قالوه ثالثاً ، من أنه أضاف الغفران إلى نفسه ، فالذى له ولأجله جاز تلك [7] الإضافة ، هو أنه تعالى لما كان هو المعاقب ، وكان هو الذى لا يختار أن يعاقب المكلف العقوبة التى كان يستحقها من قبل ،

(١) محذوفة من ص
(٢) فقد ، ق ص
(٣) محذوفة من ا
(٤) الصافات ١٤٧
(٥) بأن ، ق ص
(٦) يعلموا أنهم ، ق ص
(٧) ذلك ، ق ص

لم يمتنع أن يضيفه إلى نفسه سواء كان واجباً أو من باب التفضل ، وعلى هذا صح قوله تعالى : « **وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى** » فاضاف الغفران إلى نفسه ، مع أنه واجب عليه فكيف يصح ما قالوه ؟

ومتى قيل : إن استعمال الغفران فى هذا الموضع مجاز ، قلنا : إن ذلك مما لا وجه يقتضيه ، وكيف يقال إنه مجاز فى هذا الموضع ، مع أنه يطرد على هذا اطراده فى غير هذا الموضع .

وأما ما قالوه رابعاً : من أن « ما » عام[2]، فإنه وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن يعم ههنا لأنه قال فى آخره : « **لمن يشاء** » فيجب أن يكون المراد به ويغفر لبعض مرتكبي ما دون الشرك ، وجرى فى ذلك مجرى قول القائل : لا أعطى الزيدين شيئاً ، وأعطى العمرين من أشاء ، فكما أنه يريد به التبعيض دون العموم ، فكذلك[3] ههنا .

وأما ما قالوه خامساً ، من أن لفظ دون ، إنما تستعمل فى ما قرب من الشيء دون ما بعد عنه ،فلا يصح ؛لأنه يجوز استعماله فى الموضعين جميعاً حقيقة ، ولهذا فإن أحدنا إذا قال : السلطان فمن دونه فى بلد كذا لما شملهم من القحط[4] فى شدة وبلية لم يجب [5] أن يريد به السلطان ووزيره ، بل يريد به من عداه من الأكابر والأصاغر ، وإذا كان هذا هكذا فقد سقط تعلقهم بالآية من هذه الوجوه ، وثبت أن المراد بها التائب وصاحب الصغيرة على ما ذكرناه .

وأحد مايتعلقون به ، قوله تعالى : « **ان الله يغفر الذنوب جميعا** » ، وسواء

---

(١) محذوفة من ا
(٢) محذوفة من ا
(٣) كذلك ، ق س
(٤) من ، و س
(٥) يجز ، ق س

أنه لا تعلق لكم بظاهر الآية ،لأن ظاهرها يقتضى أن يغفر الله تعالى[1] الذنوب كلها سواء كان ذنباً للكفرة أو الفسقة .

ومتى قالوا : إن الكافر مستثنى منه بقوله : « **ان الله لايغفر ان يشرك به** » قلنا : فكذلك الفاسق المرتكب الكبيرة المصرّ على ذلك مستثنى منه بقوله : « **ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه** » الآية[2]. وعلى أن ما قالوه إغراء المكلف بالقبيح ، وذلك لا يحسن من الله تعالى ، فيجب أن يكون المراد به أنه يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة . وعلى هذا قال عقيبه « **وانيبوا الى ربكم** » وأكده بقوله : « **من قبل ان ياتيكم العذاب ثم لاتنصرون** » ؛ فلولا أن المراد به[4] ما ذكرناه ، وإلا كان لا يكون لقوله جل وعز: « **من قبل ان ياتيكم العذاب** » معنى ، ومتى قالوا : إن المراد بقوله « **وانيبوا** » الإنابة إلى الإسلام لا الإنابة التى هى التوبة ، بدليل الآيات التى ذكرها الله تعالى بعده ، نحو قوله « **واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب** » إلى قوله « **اليس فى جهنم مثوى للمتكبرين** » قيل لهم : إن الإنابة تحتمل أن تكون إنابة إلى الإسلام ، وتحتمل أن تكون الرجوع عن [3] المعصية ، فمن خصصه بالرجوع إلى أحد الوجهين دون الثانى ، فقد خصصه بغير دلالة . ومتى قيل : ليس هذا من ألفاظ فى العموم ، حتى يقال : إنكم قد خصصتم[5] من دون دلالة ، وإنما هو من باب مايقال : إن العبارة الواحدة أريد بها معنيان مختلفان ، فكيف يصح لكم ذلك ؟ قيل له : الإنابة إذا كان يراد بها الرجوع ، وذلك يحتمل أن يراد به[6] الرجوع إلى الإسلام ، وأن يراد به[7] الرجوع عن

---

(١) محذوفة من ا
(٢) محذوفة من س
(٣) محذوفة من س
(٤) من ، ق ا
(٥) خصصتموه ، ق س
(٦) بها ، ق ا
(٧) بها ، و ا

المعصية ، فإن كل واحد منهما رجوع إلى الله تعالى ، لم يكن لتخصيص أحد الوجهين دون الثاني وجه .

وأحد ما يتعلقون به، قوله تعالى: «**وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم** »(1) قالوا : بيّن أنه يغفر للظلمة في حال ظلمهم ، وفي ذلك ما نريده .

وجوابنا عن ذلك ، أن الأخذ بظاهر الآية مما لا يجوز بالاتفاق، لأنه يقتضي الاغراء على الظلم، وذلك مما لا يجوز على الله تعالى فلا بد من أن يؤوّل ، وتأويله هو أنه يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب .

فإن قيل : إن هذا الذي ذكرتموه ينبني على أن لفظة « الناس » المذكورة في الآية تقتضي العموم ، ونحن لا نسلم ذلك .

قيل له : قد بينا أن اللام إذا دخل على اسم جنس ولم يكن هناك معهود ينصرف إليه ، فلابد من أن يفيد استغراق الجنس فيقتضي الإغراء على ما ذكرناه فليس إلا أن يقال في تأويله ما بيناه(1) .

ومتى قالوا(2) : ليس يجوز أن يسمى التائب ظالماً، والآية تقتضي جواز ذلك فسد تأويلكم .

قلنا : ليس يمتنع أن يسمى التائب ظالماً ، فإن من رمى مسلماً وتاب قبل الإصابة يسمى ظالماً على توبته ، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يزيد ذلك وضوحاً أن الظالم اسم مشتق غير منقول من اللغة إلى الشرع ، فيجوز أن يسمى به التائب وغير التائب ، وعلى هذا قال آدم عليه السلام : ربنا ظلمنا أنفسنا الآية ؛ فسمى

---

(1) الرعد ٦ (2) ذكرناه ، في ص (3) قيل ، في ص

نفسه ظالماً وإن كان قد تاب . وقال موسى عليه السلام : «**رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي** »(1) فغفر له على توبته .

غير أنا لا نطلق هذا اللفظ على التائب لأنه يوهم الخطأ ، ويقتضي استحقاقه للذم وهو غير مستحق للذم ، وإذا كان الذي له ولأجله لم يجز للواحد أن يصف التائب بأنه ظالم هو ما ذكرنا من إيهامه الخطأ ، وذلك مرفوع عن كلام الله جل ذكره ، لما قد ثبت عدله وحكمته ، لم يمتنع أن يصفه الله تعالى به ، إذ لا يريد به إلا المعنى الصحيح ، وجرى ذلك مجرى قوله تعالى: «**وعصى آدم ربه فغوى** »(2) فكما أنه جاز له إجراء لفظ العاصي على آدم لثبوت حكمته جل وعز ، لأنه لم يرد به(3) إلا المعنى الصحيح دون الفاسد ، ولم يجز لنا ذلك لما لم تثبت حكمتنا، كذلك ههنا ، فهذا تمام القول في هذه الآية .

وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى : « **فأنذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى** » والفاسق لم يكذب ولم يتول ، فيجب أن لا يعذب على الحد الذي نقول . وجوابنا عن ذلك ، لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية ، لأن ظاهر الآية يقتضي أن لا يعذب بالنار قطعاً وأنتم لا تقطعون بذلك، وعلى أن في الكفر ما لا يكون تكذيباً نحو الزنا بين يدي رسول الله صلى الله عليه ، ونحو الاستخفاف (4) به بالشتم(5) أو الضرب أو غير ذلك، فيجب في الكافر الذي هذا سبيله أن لا يصلى النار ، وقد عرف خلافه .

وأيضاً، فإن قوله تعالى «**فأنذرتكم ناراً تلظى** (6)» نكرة، فأكثر ما فيه أن (7) لا يصلى تلك النار إلا الأشقياء الذين يكذبون ، فمن أين أنه لا يجوز أن

---

(1) القصص ١٦ (2) سورة طه ١٢١
(3) لا يريد ، في ص (4) محذوفة من ص
(5) والشتم ، في ص (6) محذوفة من ص
(7) أنه ، في ص

يصلى الفاسق بغيرها من النيران ، فبطل ما ذكرتموه ؛ وعلى أن ظاهر الآية يقتضى الإغراء ، لأن الفاسق متى أعتقد وعلم أنه وإن أتى بكل فاحشة وبالغ فى الفسق كل مبلغ لا يصلى بالنار ، كان مغرى على القبيح ومحرضاً عليه ، وذلك لايجوز على الله تعالى .

فإن قيل : إن الإغراء يزول بالخوف من أن يعاقبه فى الموقف بالتعطيش(١) وغيره من أنواع العقوبات ، قلنا : إن هذا خرق الإجماع ، لأن الأمة اتفقت على أن من استحق العقوبة إذا لم يعاقبه الله تعالى بالنار فى دار الآخرة ، لا يعاقبه خارج النار .

وعلى أن شيخنا أبا الهذيل، ذكر أن الآية تتناول الكافر والفاسق جميعاً لأن قوله : « تولى » يجوز أن يكون المراد به(٢) الفاسق، غير أن هذا الكلام يضعف من طريق العربية .

ومما يتمسكون به قوله تعالى : « **ولا تيأسوا من روح الله انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون** » قالوا : إن الآية تدل على أن الذى يجب أن يكون آيساً من روح الله إنما هو الكافر دون الفاسق .

وجوابنا ، إن اليأس(٣) المذكور فى الآية ، إنما هو إنكار الجنة والنار ، فأكثر ما تتضمنه الآية أن الفاسق لا ينكره(٤) ، ونحن لا نقول إنه ينكره ، يصح التعلق به .

فإنه قيل : إن هذا تخصيص من دون دلالة ، قيل له : إنا خصصناه للأدلة(٥) الدالة عليه ، وهى عمومات الوعيد .

---

(١) بالمعاش ، ق س
(٢) أراد ، ق ا
(٣) الإياس ، ق ا
(٤) ينكرها ، ق ا
(٥) للدلالة ، ق س

فإن قيل : إن هذه الآية ليس بأن تحمل على عمومات الوعيد أولى من أن تحمل عمومات الوعيد على هذه الآية ، فيجب أن يتوقف فيهما ، فقد وقف القولان موقفاً واحداً . قيل لهم : إن الدلالة قد دلت على أن الفاسق ييأس من الله يوم القيامة لامحالة ، فلم يكن بدمن أن يحمل اليأس(١) المذكور فى الآية على إنكار الجنة والنار ، ففسد ما قالوه .

وقد قالت المرجئة : لو أمكن الاستدلال بعمومات الوعيد والآخذ بظاهرها لكن مثله فى قوله تعالى « **ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك الكافرون** » أخذتم بذلك ، وأجبتم إلى هذا الكلام لزمكم القول بأن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر ، وذلك دخول فى مذهب الخوارج ، وأنتم لا تقولونه ترضونه مذهبا . قيل له : إنما(٢) خصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه وحجة به ، ولم تقم مثل الدلالة فى عمومات الوعيد ، وليس يجب إذا خصصنا عاماً لدلالة اقتضته ووجه أوجبه ، أن نخص كل عام فى كتاب الله تعالى ، وإن لم يكن فيه دلالة .

وبعد ، فإن قوله بما أنزل الله عام ، كما أن قوله ومن لم يحكم عام ، فيقتضى الآية أن كل من لم يحكم بجميع(٣) ما أنزل الله فهو كافر ، ونحن هكذا(٤) نقول ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام(٥) فى هذا الباب .

فصل فى الشفاعة

ووجه اتصاله بباب الوعيد ، هو أن هذا أحد شبه المرجئة الذين يوردون طعناً فى القول بدوام عقاب الفساق ، وجملة القول فى ذلك، هو أنه لاخلاف

---

(١) الآياس ، ق ا
(٢) لما لما ، ق س
(٣) ما ، ق ا
(٤) بهذا ، ق س
(٥) القول ، ق س

والذى يذهب إليه أبو هاشم ، هو أنه تحسن الشفاعة مع إصرار المذنب على الذنب كما فى العفو[1] ، ولعل الصحيح فى هـذا الباب[2] ما اختاره قاضى القضاة .

وأحد مايدل على ذلك أيضاً ، أن[3] الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو ؛ إما أن يشفع ، أولا ؛ فإن لم يشفع لم يجز لأنه يقدح بإكرامه ، وإن شفع فيه لم يجز أيضاً لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح ، وأن المكلف لايدخل الجنة تفضلا .

وأيضاً ، فقد دلت الدلالة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام ، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبى عليه السلام والحال ما تقدم ، ومما يدل على ذلك قوله تعالى **«واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا»**[4] الآية ، وقوله تعالى[5] **«ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع»**[6] فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة ، فلو كان النبى شفيعاً للظلمة لكان لا أجل وأعظم منه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : **« افأنت تنقذ من فى النار »** وقوله : **« ولا يشفعون الا لمن ارتضى »** .

فائدة الشـ[فاعة] وموضوعها

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام فى فائدة الشفاعة وموضوعها .

وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع ، والدلالة على منزلته من المشفوع .

وأما موضوعها فقد اختلف الناس فيه ، فعندنا أن موضوع الشفاعة هو

(١) العقوبة ، فى ص
(٢) هو ما ، فى ص
(٣) هو أن ، فى ص
(٤) محذوفة من ا

بين الأمة فى أن شفاعة النبى صلى الله عليه ثابتة للأمة ، وإنما الخلاف فى أ[نها] ثبتت لمن ؟

فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين ، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة .

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على صحة ما اخترناه من المذهب ، نذكر [حقيقة] الشفاعة .

اعلم أن الشفاعة فى أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذى هو نقيض الوتر فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعاً .

وأما فى **الإصطلاح** ، فهو مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضرة ولابد من شافع ومشفوع له[1] ومشفوع فيه ومشفوع إليه . وقد سأل رحمه الله نفسه ، إن المشفوع إليه إذا أجاب الشفيع هل يكون مكرما له أم لا ؟ والأصل فيه ، أنه[2] يكون مكرماً له ، لأنه لابد من أن يكون قد قصد بالإجابة إكرامه وإلا لم يكن إيصاله تلك المنفعة إلى الغير ودفعه ذلك الضرر بشفاعته .

إذا ثبت هذا ، فالذى يدل على ما ذكرناه ، هو أن شفاعة الفساق الذين ماتوا[3] على الفسوق ولم يتوبوا[4] يتنزل[5] منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله ، فكما أن ذلك يقبح فكذلك ههنا هذا الذى ذكره قاضى القضاة .

(١) محذوفة من ص
(٢) أن ، فى ص
(٣) يموتون ، فى ص
(٤) ولينزل ، فى ا
(٥) قبيح ، فى ص

لكى يصل المشفوع له إلى حاجته ، ثم أن حاجته إما أن تكون نفعاً يناله من مال وحشمة وتمييز وخلعة ، أو ضرر يدفع عنه .

وقد خالف[1] فى ذلك المرجئة ،وقالت : إن موضوعها إنما هو لدفع الضرر عن المشفوع له لاغير، وذلك ظاهر الفساد ؛ فإن الوزير مثلا كما يشفع إلى السلطان ليزيل عن حاجب من حجابه الضرر ، فقد يشفع ليخلع عليه ويميزه من الحجاب ، فقسد ماظنوه .

ومتى قيل :إن الشفاعة التى هذه سبيلها ترجع إلى ما ذكرناه ، فإن الحاجب لو لم يستضر بانحطاط رتبته لكان لا يكون للشفاعة فى رفع مرتبته وتمييزه عن غيره معنى .

قلنا : إن هذا تعسف ولا وجه له ، بل لو جعل الأصل فى هذا الباب النفع، ورجع بدفع الضرر إليه ، لكان أولى وأوجب .

فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة ، خلاف ماتقوله المرجئة .

وقد تعلقوا فى ذلك بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » وقالوا : إن النبى صلى الله عليه وسلم قد نص على صريح ماذهبنا إليه .

والجواب ، أن هذا الخبر لم تثبت صحته أولا، ولو صح فإنه[2] منقول بطرق الآحاد عن النبى ، ومسألتنا طريقها العلم ، فلا يصح الاحتجاج به .

---

(١) خالفت ، فى ص

(٢) داود سنة ٢١ ، الترمذى قيامه ١١ ، ابن حنبل ٣ : ٢١٣ ، ابن ماجة زهد ٣٧

(٣) فلأنه ، فى ص

ثم إنه معارض بأخبار رويت عن النبى [1]صلى الله عليه وسلم[1] فى باب الوعيد ، نحو قوله : « لا يدخل الجنة نمام ولا مدمن خمر ولا عاق » [2] وقوله: « من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأ بها بطنه يوم القيامة فى نار جهنم خالداً مخلداً » إلى غير ذلك ، فليس بأن يوجد بما أوردوه أولى من أن يوجد بما رويناه ، فيجب اطراحهما جميعاً ، أو حمل أحدهما على الآخر ، فنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله[3] ، ونقول : المراد به شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى إذا تابوا . ومتى قالوا : إن التائب فى غنى عن الشفاعة ولا فائدة فيها ، قلنا ليس كذلك ، فإن ما استحق التائب من الثواب قد انحبط بارتكابه الكبيرة ، ولا ثواب له إلا مقدار ما قد استحقه بالتوبة ، فيه حاجة إلى [4]نفع التفضل عليه[4] . فإن قالوا : إن ذلك شىء قد وعده[5] الله به حيث يقول « **ويزيدهم من فضله** » فلا يثبت للشفاعة والحال ما ذكرتموه[6] تأثير .

قلنا : إنه تعالى لم يذكر أنه يزيدهم من فضله دون شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم ، فلا يمتنع تجويز أن يكون التفضل هو هذا الذى قد وعد به ، بل لا يمتنع أن يتفضل عليهم نوعاً آخر من التفضل ، ففضله أوسع مما يظنونه . وقد قال أبو الهذيل : إن الشفاعة انما ثبتت لأصحاب الصغائر وذلك لايصح ، لأن الصغائر تقع مكفرة فى جنب الطاعات .

---

(١) ما بين الرقمين محذوف من ا

(٢) ابن ماجة أشربة ٣ ، ابن حنبل ١ : ٢٧٢ ، نسائى زكاة ٦٩ وغيرهم . ويرد الأشاعرة على الاحتجاج بهذه الأحاديث بأن ذلك ينصرف إلى من يفعل ذلك على وجه الاستحلال لها .

(٣) نبيه ، فى ص

(٤) أن يشفع له فيتفضل عليه

(٥) وعد ، فى ص

(٦) ذكرناه ، فى ص

فإن قيل : إن النبي صلى الله عليه وسلم يشفع ليعاد ما قد انحبط بصغيرته من الثواب .

قيل له : إن ذلك قد انحبط وبطل وخرج من أن يستحق ، فكيف يصح عوده بالشفاعة ؟ ثم يقال لهؤلاء المرجئة : أليس أن الأمة اتفقت على قولهم : اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة ، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء[1] دعاء لأن يجعلهم الله تعالى[2] من الفساق[3] وذلك خلف .

فإن قالوا : أليس أن[3] الأمة قد اتفقت على هذا فقد اتفقت على قولهم : اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة ، ثم لم يلزم أن يكون هذا الدعاء لأن يجعلهم فساقاً ملعونين ، فهلا جاز مثله ههنا ؟

قلنا : إن بين الموضعين فرقاً لأن عندكم أن الشفاعة لاتصح ولا يثبت لها معنى إلا للفساق ، فسؤال الله تعالى ودعاؤه حتى يجعله من أهل الشفاعة دعاء له حتى يجعله من أهل الفسوق ، وليس كذلك الحال في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة ، لأن هذا القول يحسن من أصحاب الصغائر والكبائر جميعاً ، حتى يحسن من الأنبياء .

وأيضاً ، فما من شيء نفعله من المباحات إلا ويجوز أن يقع فيهـا ما هو معصية ، وإذا كان ذلك مجوزاً ، حسن منا الدعاء بهـذه الدعوة ، ولم يتضمن الدعاء بأن يجعلنا الله تعالى من المتعاطين للأفعال القبيحة والمخلين بالواجبات ! فقد ذكرنا أن التوبة قد تحسن عما لا يقبح أصلاً ، وليس هكذا حال الشفاعة

---

(١) الداعي ، في أ
(٢) فساقاً ، في ص
(٣) محذوفة من ص

عندكم ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لابد من أن يعلم أنه إن[1] لم يشفع له ، عاقبه الله تعالى[2] بما ارتكبه من الكبائر .

على أن غرض الأمة بهذه الدعوة لو ثبت اتفاقهم عليها ، أن يسهل الله لهم السبيل إلى التوبة بالألطاف أو ما يجرى مجراها لما هو غرضهم بتلك الدعوة ، ولا يمكنهم أن يكيلوا علينا بهذا الكيل ، فالمرء مالم يكن من أهل الكبيرة لا تحسن شفاعته على موضوع مقالتهم ، ويقال لهم أيضاً : ماقولكم فيمن حلف بطلاق امرأته ، أنه[3] ليفعل[4] مايستحق به الشفاعة ؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ، ويصير من أهل الفسوق والعصيان ولابد من بلاء ، وحسبك[5] من مذهب[5] هذه حاله فساداً . فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في هذا الباب .

---

(١) لو ، في ص
(٢) محذوفة من أ
(٣) أن ، في ص
(٤) لا يفعل ، في ص
(٥) بمذهب ، في ص

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين

الأصل الرابع

وهو الكلام فى المنزلة بين المنزلتين[1]

فصل

لم يسمى بالأسماء والأحكام

اعلم أن هـذا الفصل كلام فى الأسماء والأحكام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين .

ومعنى قولنا : إنه كلام فى الأسماء والأحكام ، هو أنه كلام فى أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين[2] وحكم بين الحكمين[3] لا يكون اسمه اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن ، وإنما يسمى فاسقاً . وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ، ولا حكم المؤمن ، بل يفرد له حكم ثالث ، وهذا الحكم الذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان،فليست منزلته منزلة[4] الكافر ولامنزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما .

إذا ثبت هذا ، فاعلم ، أن المكلف لا يخلو حاله من أحد أمرين : فإما أن يكون مستحقاً للثواب ، أو يكون مستحقاً للعقاب ؛ فإن كان مستحقاً للثواب فهو من أولياء الله ، وإن كان مستحقاً للعقاب فهو من أعداء الله تعالى .

ثم إنه إن كان مستحقاً للثواب فلا يخلو : إما أن يستحق الثواب العظيم ، أو يستحق ثواباً دون ذلك ؛ فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو : إما أن يكون

---

(١) سبق أن أشرنا إلى هذا الأصل وما أثاره بين المسلمين من خلاف .

(٢) اسمين ، فى س (٣) حكمين ، فى س

(٤) بمنزلة ، فى س

من بنى آدم ،أو لا يكون(١) . فإن لم يكن من بنى آدم فإنه يسمى ملكاً ومقرباً وما يجرى هذا المجرى ، وإن (٢) كان من بنى آدم ، سمى(٣) نبياً ومصطفى ومختاراً ، (٤) إلى غير ذلك .

وإذا استحق ثواباً دون ذلك ، فإنه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً ، سواء كان من الجن أو من الإنس .

وإن كان من أعداء الله تعالى ، فلا يخلو : إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم ، أو لعقاب دون ذلك .

فإن كان مستحقاً للعقاب العظيم ، فإنه يسمى كافراً ، والكفر أنواع: من ذلك النفاق ، وهو أن يسر صاحبه خلاف ما يظهره ؛ ومنه الارتداد ، وهو أن يكون كان مؤمناً(٥) ثم خرج عنه إلى الكفر، ومنه التهود والتنصر والتمجس ، وتعداد ذلك وشرحه يطول .

وإن استحق عقاباً دون ذلك سمى(٦) فاسقاً .

ولما اقتضت هذه الجملة التى تقدمت أن يذكر حقيقة المدح والذم ، والتعظيم والتبجيل ، والاستخفاف والإهانة ، والثواب والعقاب ، والموالاة والمعاداة ، أخذ رحمه الله يتكلم عليها وأكثرها قد تقدم ، غير أنا نجمعها(٧) ههنا ،فنقول :

المدح

إن(٨) المدح هو كل قول ينبىء عن عظم حال الغير ، فهو إذن قول وقع(٩)

(١) محذوفة من س
(٢) وإذا ، ف س
(٣) يسمى ، ف س
(٤) ما شاكل ، ف س
(٥) مسلماً ، ف س
(٦) يسمى ، ف س
(٧) نجمعه ، ف س
(٨) محذوفة من س
(٩) محذوفة من س

على وجه دون وجه ، وكل وجه وقع على وجه دون وجه فلا بد أن(١) يقصد كما فى كون الكلام خبراً ، فإنه لما جاز أن يقع خبراً وجاز أن يقع ولا يكون(٢) خبراً ، لم يكن بد من قصد له ولمكانه صار خبراً .

ثم إن المدح على ضربين : أحدهما ، ضرب مدح يستحق بالطريق الذى يستحق به(٣) الثواب ، وذلك نحو المدح المستحق على أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، والثانى ، مدح لا يستحق بهذه الطريقة وعلى هذا الوجه ، وذلك كالمدح على(٤) استواء الأعضاء وحسن الوجه والقد والقامة وغير ذلك .

الذم

وأما الذم ، فهو قول ينبىء عن اتضاع حال الغير ، ويعتبر فيه القصد كما فى المدح .

وهو أيضاً على وجهين: أحدهما ، يستحق على الطريقة التى يستحق بها العقاب ، وذلك كالذم المستحق على الإخلال بالواجبات والإقدام على المقبحات، والثانى ، لا يستحق على هذه الطريقة ، وذلك نحو الذم على دمامة الخلقة والشكل والعرج وما شاكل ذلك .

وأما التعظيم والاستخفاف فهما كالمدح والذم سواء ، غير أنهما إنما(٥) يستعملان فى القول، والفعل جميعاً، والمدح والذم لا يستعملان إلا فى الأقوال .

وأما التبجيل ،فهو رفع منزلة الغير ، فهو إذن يخالف المدح والتعظيم ، ولهذا لا يقال فلان يبجل الله تعالى كما يقال يعظمه ويمدحه ، لما كان المرجع به

(١) فيه أن يقصد ، ف س
(٢) لا يقع ، ف س
(٣) بها ، ف س
(٤) ف ، ف أ
(٥) محذوفة من س

إلى رفع منزلة الغير وذلك فى الله غير متصور ؛ وليس كذلك المدح والتعظيم فإنه ليس بأكثر من قول أو فعل ينبىء عن عظم حال الغير ، فيتأتى فى الله تعالى وفى غيره .

الثواب

وأما الثواب ، فهو كل نفع مستحق على طريق التعظيم والإجلال ، ولا من اعتبار هذه الشرائط ، ولو لم يكن منفعة وكان مضرة لم يكن ثواباً ، ولو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن التفضل ، وكذلك فلو لم يكن مستحقاً على التعظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض ، وإذا حصل هذه الشرائط فهو ثواب .

ـقاب

وأما العقـاب ، فهو كل ضرر محض يستحق على طريق(١) الاستخفاف والنكال . فـلابد(٢) من أن يكون ضرراً ، لأنه لو كان منفعة لم يكن عقا وكذلك فلو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن الظلم ، وهكذا فلو لم يستحق سبيل الاستخفاف والنكال(٣) لم ينفصل عن الحدود التى تقام على التائب و هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى .

الموالاة

وأما الموالاة فهى(٤) مفاعلة من الولاية ، والولاية قد تذكر ويراد النصرة ، كما قال الله(٥) تعالى: « **لا مولى لهم** »(٦) أى لا ناصر لهم ؛ وقد تذ ويراد بها الأولى، قال الله تعالى: « **إنما وليكم الله ورسوله** »(٧) الآية ، أى الأولى إنما هو الله ورسوله والمؤمنون بهذا الوصف ؛ وقد تذكر ويراد بها الـ

(١) سبيل ، فى ص
(٢) ولا ، فى ص
(٣) الإهانة ، فى ص
(٤) فهو ، فى ص
(٥) محذوفة من ص
(٦) محمد ١١
(٧) المائدة ٥٥

وهو إرادة نفع الغير ، يقال : فلان ولى فلان ، أى يريد خيره ، ولذلك لا تستعمل فى القديم تعالى لأن النفع والضرر مستحيلان عليه ، وإذا استعمل فقيل : فلان من أولياء الله ، فذلك(١) على طريق التوسع ، والمراد به أنه يريد نصرة أولياء الله (٢)أو يريد خيرهم . وإذا قيل : إن(٣) الله ولى عبده ، فالمراد به أنه يريد إثابته والتفضل عليه .

المعاداة

وأما المعاداة فمفاعلة من العداوة أيضاً ، ومعناه إرادة نزول الضرر بالغير ، إذا قيل : فلان يعادى الله تعالى ، فالمراد به أنه يريد نزول الضرر بأوليائه ، إذا قيل فى الله تعالى أنه عدوه ، فالمراد به أنه(٤) يريد معاقبته .

فصل

فى المقصود بالباب

وإذ قد فرغنا عن حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها ، عـدنا إلى المقصود بالبـاب .

وجملة القول فى ذلك أن الغرض بهذا الباب هو(٥) أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ، وإنما يسمى فاسقاً .

فصلان :
١ ـ الفاسق يسمى مؤمناً خـ المرجئة
٢ ـ ولا يـ كافراً خـ للخوارج

وقد جعل رحمه الله الكلام فى ذلك فى فصلين : أحدهما ، فى(٦) أنه لا يسمى مؤمناً خلاف مايقوله المرجئة . والثانى ، فى أنه لا يسمى كافراً على ما يقوله الخوارج .

والذى يدل على الفصل الأول ، وهو الكلام فى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ، هو ماقد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن

(١) محذوفة من أ
(٢) يديد ، فى ص
(٣) محذوفة من أ
(٤) محذوفة من ص
(٥) الكلام فى ، فى ص
(٦) محذوفه من ص

والاستخفاف والإهانة ، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة ، فإذا قد ثبت هذان الأصلان ، فلا إشكال فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً .

ونحن وإن منعنا من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة ، فلا نمنع من إطلاقه[1] عليه مقيداً ، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه لا يمتنع أن يفيد هذا الاسم بإطلاقه مالا يفيده إذا قيد ، فإنك تعلم أن الرب إذا أطلق لا ينصرف إلا إلى القديم تعالى ، وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى ، فيقال : رب الدار ورب البيت .

وقد خالفنا بذلك[2] أبو القاسم ، وقال : إن هذا الاسم يفيد مقيده ما يفيد مطلقه ، واستدل على ذلك بقوله[3] « **وجنة عرضها كعرض السموات والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله** » ، وذلك مما[4] لا وجه له ؛ فإن المعلوم أن المراد بالآية ، أن الجنة التى ذكرها الله تعالى إنما أعدها للذين آمنوا بالله ورسله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات[5] ، وإنما اقتصر على هذا القدر فى الآية لما قد بينه فى آية أخرى ، وركب أصله فى العقل .

وهذه الجملة تنبنى على أن المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم ، وأنه غير مبق على موضوع اللغة ، وأما الذى يدل على أنه صار بالشرع اسماً لمن

(١) لإجرائه ، فى ص (٢) فى ذلك ، فى ص
(٣) بقول الله تعالى ، فى ص (٤) محذوفة من ص
(٥) للقبحات ، فى ص

يستحق المدح والتعظيم ، هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم ، ألا ترى إلى قوله تعالى : « **قد أفلح المؤمنون** » وقوله : « **إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم** » وقوله : « **إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه** » إلى غير ذلك من الآيات ، وأما الذى يدل أنه غير مبق على[1] الأصل ، هو أنه لو كان مبقى على ما كان عليه فى اللغة ، لكان يجب إذا صدق المرء غيره أو أمنه من الخوف أن يسمى مؤمناً وإن كان كافراً ، وكان يجب أن لا يسمى الأخرس مؤمناً ، لأنه لم يصدر من جهة التصديق ، ولكان يجب أن لا يزول بالندم ولا يرتفع[2] ، لأن الأسماء المشتقة هذه سبيلها ، ألا ترى أن الضارب لما كان اسماً مشتقاً من الضرب ، ووقع من أحدنا الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالندم وغيره ؟ كذلك الشاتم والكاتب .

ومتى قيل : أليس أن[3] الظالم مع أنه اسم مشتق من الظلم لم يجز إجراؤه على التائب وزال بالتوبة والندم ، فقد أجبنا عن ذلك ، وبينا أنه إنما لم يجز إجراؤه على التائب لا لأمر يرجع إلى موضوع اللغة ، بل لأنه يوهم الخطأ ، ولهذا يجوز من الله تعالى أن يسمى التائب ظالماً لما لم يثبت فى حقه هذا المعنى .

وأيضاً ، فكان يجب ألا يسمى المرء مؤمناً إلا حال اشتغاله بالإيمان ، فإن هذا هو الواجب فى الأسماء المشتقة من الأفعال ، ألا ترى أنه لا يسمى الضارب ضارباً إلا وهو مشتغل بالضرب ، والمصلى مصلياً إلا وهو فى الصلاة ، فأما الضرب والندم والصلاة التى قد أتى الفراغ عليها ، فإنه لا يشتق له منها اسم ، فكان

(١) فى ، فى ص (٣) يقع ، فى ص
(٢) محذوفة من ص

يجب فيمن آمن بالأمس أن لا يسمى اليوم مؤمناً ، بل يقال كان مؤمناً ، وقريب من هـذا الكلام ما يحكى أن(١) بعض مشايخنا ألزم ابن فورك(٢) فى كلام جرى بينهما ، أن يؤذن المؤذن ويقول: أشهد أن محمداً كان رسول الله ، فارتكب المدبر ذلك وافتضح ، فأمر به محمود(٣) حتى نكل وجر برجله .

وأحد ما يدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان مبقى على الأصل ، لـكان يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومقيده ، ومعلوم خلاف ذلك .

واعلم أن ههنا أسماء آخر غير الإيمان ، نقلت من الاسم إلى الشرع ، والكلام فى ذلك إنما يتضح إذا بينا جواز نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع ، وأن ماهو جائز فهو ثابت .

أما الذى يدل على أن نقل الأسماء جائز ، هو ماقد ثبت أن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ولا وضعوا لها أسماء ، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامى لما قد عرفوه بالشرع ، بل الحكمة تقتضى ذلك . وصار الحال فيه كالحال فيمن استحدث صناعة من الصناعات ولها آلات مختلفة ليس لها فى اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها ، فكما أن له أن يضع لـكل واحد منها اسماً ، بل الحكمة تقتضى ذلك ، كذلك ههنا .

وأما الذى يدل على أن ماهو جائز فهو موجود ثابت فظاهر ، لأن الصلاة

(١) عن ، فى ص

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ ، قامت له مناظرات مع المعتزلة ، ثم اشتد به الأمر فخرج إلى الأمير ناصر الدولة محمد بن ابراهيم ، ومات [illegible] مسموماً بأيدى شيعة ابن كرام المجسمة . انظر طبقات السبكى ٣ :٥٢ .

(٣) هو السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى المتوفى سنة ٤٢١ .

كان فى الأصل عبارة عن الدعاء ، والآن صارت(١) بالشرع اسماً لهذه العبادة مشتملا على هذه الأركان المخصوصة ، وكذلك الصوم فقد كان فى الأصل عبارة عن الإمساك ، والآن صار بالشرع اسماً لإمساك مخصوص فى وقت مخصوص ، وكذلك الزكاة كان فى الأصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع اسماً لإخراج قطعة من المال مخصوصة .

إذا ثبت هذا ، فإن قولنا مؤمن ، من الأسماء التى نقلت من اللغة إلى الشرع وصار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم .

وكما أن قولنا مؤمن ، جعل بالشرع اسماً لمن يستحق التعظيم والإجلال ، كذلك قولنا مسلم ، جعل بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لافرق بينهما إلا من جهة اللفظ .

والكلام فى ذلك يقع فى موضعين : أحدهما ، أن قولنا مسلم غير مبقى على ماكان عليه فى الأصل ، والثانى ، أن الشرع جعله اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم .

أما الذى يدل على أنه غير مبقى على الأصل(٢) ، هو أنه لو كان مبقى على الأصل لـكان يجوز إجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير ، ومعلوم خلافه ؛ ولـكان يجب أن لايجرى على النائم والساهى لأن الانقياد غير مقصود منهما ، ولـكان يجب أن لايسمى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به دون من سبق منه الإسلام .

ومتى قيل كذا ، نقول : قلنا : يلزم على هذا أن لانسمى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم(٣) الآن مسلمين حقيقة وقد عرف (٤)خلاف ذلك(٤) ، ولـكان.

(١) صار ، فى ا

(٢) أصله ، فى ص

(٣) عليه السلام ، فى ص

(٤) خلافه ، فى ص

يجب أيضاً أن لايزول هذا الاسم بالندم وغيره وقد عرف خلافه .

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « **وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ويقيموا الصلاة** » الآية ، سمى هذه[1] الجمل ديناً ، ثم بين فى آية أخرى أن الدين عند الله الإسلام ، ولو كان مبقى على أصل اللغة لم يصح ذلك لأنه فى الأصل [illegible] مستعمل فى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وهذا كما يدل على أنه غير مبقى على الأصل فإنه يدل على أنه لا يجوز إجراؤه إلا على من يستحق المدح والتعظيم كالمؤمن سواء .

ومما يدل على أن الدين والإسلام واحد ، قوله تعالى: « **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه** » ، والمعلوم أنه لو اتخذ الإيمان ديناً لقبل منه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « **فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين** » فلو لم يكن أحدهما هو الآخر ، لكان لا [illegible] الاستثناء على هذا الوجه .

ومما يدل على ذلك ، أخبار رويت عن[3] النبى صلى الله عليه وسلم[2] [illegible] جملتها قوله : « بنى الإسلام على خمس ، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم[3] رمضان وحج بيت الله » [illegible] بعض الروايات ، والعمرة . ومن ذلك قوله « **الإسلام** بضع وسبعون [illegible] أعلاه شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناه إماطة الأذى عن الطريق » والذى[4]

---

(١) هذا ، فى س

(٢) رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، فى س

(٣) وصوم شهر فى ا

(٤) وأما الذى ، فى س

يدل على أن اسم المسلم صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم كالمؤمن ، هو أنه لم يذكره[1] إلا وقد قرن إليه ما يدل على أنه مستحق للمدح ؛ قال الله تعالى : « **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات** » وقال تعالى :« **عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات** » الآية [2] .

وقد خالفنا فى ذلك بعض الناس ، وفرق بين المؤمن والمسلم ، واستدل على ذلك بقوله تعالى : « **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا** » فالله تعالى فصل بين الإيمان والإسلام ، فلو كانا[3] جميعاً بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه .

وجوابنا عن ذلك ، أكثر ما فيه أنه تعالى استعمل الاسلام فى هذا الموضع على الحد الذى يستعمله أهل اللغة مجازاً ، ونحن لا نمنع من وجود المجاز فى كتاب الله تعالى ، فصار الحال فيه كالحال فى المؤمن فقد استعمله الله كثيراً فى كتابه وأراد به ما وضع له فى الأصل ، نحو قوله : « **ياأيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله** » إلى غير ذلك من الآيات .

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام فى حقيقة الإيمان .

وجملة ذلك ، أن الإيمان عند أبى على وأبى هاشم عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات ، وعند أبى الهذيل عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات ، وهو الصحيح من المذهب الذى[4] اختاره قاضى القضاة .

---

(١) يذكر لفظ المسلم ، فى س

(٢) إلى غير ذلك من الآيات ، فى س

(٣) كان ، فى س

(٤) والذى ، فى س

والذى يدل على صحته هو أن الأمة اتفقت على أن ركعتى الفجر من الدين ، وإذا ثبت أنه من الدين ثبت أنه من الإيمان ،لأن الدين والإيمان واحد . وقد احتج أبو على وأبو هاشم لما ذهبا إليه بأن قالا : لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلةوأخل بها أن يكون تاركا لبعض الإيمان ،[1] ويعبر بذلك[2] ناقص الإيمان غير كامله ، وقد عرف خلافه .

وجوابنا عن ذلك أن هذا لا يصح ، لأنه إنما لم يجب أن يجرى عليه هذا الاسم ويقال تارك للايمان أو أنه غير تارك الإيمان أو أنه غير كامل الإيمان ، لأنه يوهم الخطأ ويقتضى أن يكون مستحقاً للذم ، حتى أنه لو لم يقتض ذلك جاز أن يوصف به تارك النوافل ، فسقط ما قالاه. يبيّن ذلك ويوضحه ، أن البر والتقوى يقعان على الطاعات جملة الفرائض منها والنوافل ، ثم ليس يجب إذا أخل المرء بالنافلة أو تركها أن يقال إنه غير كامل التقوى وأنه ناقص البر ، لا لوجه سوى ما أشرنا إليه من أن ذلك يوهم استحقاقه للذم واللوم ، كذلك ههنا ؛ فهذا هو حقيقة الإيمان عندنا .

أقوال المرجئة وغيرهم

وقد ذكر[3] رحمه الله بعد ذلك ما يقوله المرجئة[4] وغيرهم فى حقيقة الإيمـــان .

وجملة ذلك ، أن كلام المخالفين فى حقيقة الإيمان مختلف[5] :

فعندالنجارية وجهم، أن الإيمان هو[6] المعرفة بالقلب وذلك مما لا يصح ،

---

(١) الإيمان ، فى ا
(٢) ذلك ، فى س
(٣) تقديم وتأخير فى س
(٤) الجهمية ، فى س
(٥) يختلف ، فى س
(٦) إنما هو ، فى س

لأنه لو كان كذلك[1] لكان يجب[1] فى من علم الله تعالى وجحده أو لم يجحده ولم يأت بشىء من الفرائض ، وتعدى حدود الله تعالى أن يكون مؤمناً ، وقد عرف خلاف ذلك .

وعند الكرامية[2] أن الإيمان إنما هو الإقرار باللسان، وهذا يوجب عليهم أن يكون المنافق الذى يظهر الاسلام بلسانه ويقر به مؤمناً ، ومعلوم من دين النبى صلى الله عليه وسلم[3] ودين الأمة خلافه ضرورة[4] .

وقد ذهبت الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهذا كما أنه فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ من طريق العربية لأن[5] التصديق هو قول القائل لغيره صدقت ، وهذا[6] إنما يتصور باللسان دون القلب . وبعد ، فلو كان كذلك لوجب[7] فيمن لا يقر بالله تعالى[8] وبرسوله ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه ، وذلك خلف من القول . وإنما بنى القوم كلامهم[9] هذا على مذهبهم فى الكلام أنه معنى قائم بذات المتكلم ، وأنه ليس يرجع به إلى ما تعقله من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة ، وقد أفسدنا مقالتهم هذه وصححنا ما اخترناه فى ذلك عند الكلام فى الكلام فلا نعيده ههنا .

أقسام الأسماء

وقد تكلم رحمه الله بعد هذه الجملة فى تقسيم الأسماء .

وجملة ذلك ، أن الأسماء تنقسم إلى شرعى وإلى عرفى وإلى لغوى .

---

(١) لوجب ، فى س
(٢) أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام ، عده الشهرستانى من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه [الملل والنحل ١ : ١٠٨] .
(٣) محذوفة من ا
(٤) محذوفة من ا
(٥) لذ ، فى س
(٦) وهذا خطأ ، فى س
(٧) وجب ، فى س
(٨) محذوفة من ا
(٩) مذهبهم ، فى س

فاللغوى نحـو تسميتهم هـــذه الجارحة المخصوصة يداً ، والجارحة الأخرى رجلا .

والعرف نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابة ، مع أن هذا الاسم فى الأصل كان اسماً لكل ما يدب على وجه الأرض؛ وتسميتهم هذه الآنية المخصوصة قارورة ، مع أنها كانت فى الأصل عبارة عما[١] يستقر فيه الشىء .

والشرعى ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية ، وذلك نحو الأسماء التى تجرى على الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر ، وإلى ما لا يكون كذلك[٢] نحو الصلاة ، وقد كانت فى الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت[٣] فى الشرع[٤] اسما لهذه[٥] العبادة المخصوصة ، والزكاة فقد كانت فى الأصل عبارة عن النماء والطهارة ، ثم صارت بالشرع اسما لإخراج طائفة من المال ، إلى غيرها من الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما .

قسمة أخرى للأسماء

وتنقسم الأسماء قسمة أخرى : إلى ما يفيد المدح والتعظيم ، وإلى ما يفيد الذم والاستخفاف ، وإلى ما لا يفيد واحداً منهما .

فالأول ، ينقسم إلى مالا يفيد المدح بمجرده ، وذلك نحو قولنا مؤمن [illegible] وإلى ما يفيـده بواسطه وقرينة ، وذلك نحو قولنا مصلى ومطيع ، فإن دلالته على استحقاق صاحبه المدح والتعظيم مشروطة باجتنابه الكبائر وما يجرى مجراها .

(١) عن كل ما ، فى س
(٢) وذلك نحو ، فى س
(٣) صار ، فى س
(٤) بالشرع ، فى س
(٥) عبارة عن هذه ، فى س

والثانى ينقسم ، إلى ما يفيد الذم بمجرده ، وذلك نحو قولنا فاسق ومتهتك وملعون وما يجرى هذا المجرى ، وإلى ما يفيده بواسطة وقرينة ، وذلك نحو قولنا ظالم وعاصى ، فإن دلالته على استحقاق الذم مشروطة بأن لا يكون معه طاعة أعظم من تلك المعصية ، ولذلك صح من الأنبياء أن يصفوا أنفسهم بالظلم على علم منهم بأنهم لا يرتكبون الكبائر ولا يستحقون ذماً ولا لعناً . فإن قالوا : إذا لم يفد هذا الاسم الذم بمجرده فهلا أطلقوه على التائب وغيره من المؤمنين ؟

قلنا : إنه لو لم يوهم الخطأ جاز ، غـــير أنه موهم له على ما ذكرناه فى مواضـع .

وأما ما لا يفيد واحداً منهما ، فنحو قولك آكل وشارب وماش وساع وداخل وخارج وقائم وقاعد ، فإن هذه الأسماء مما لا حظ لها فى إفادة المدح والذم ، ويجوز إجراؤه على المؤمن والفاسق جميعاً .

وإذ قد عرفت من حال الأسماء هذه الجملة التى عرفنا اسمها ، فاعلم أن ما يفيد المدح بمجرده لا يجوز إجراؤه إلا على من يستحق المدح والتعظيم ، وكذا مايفيد الذم بمجرده لا يجوز إجراؤه إلا على من يستحق الذم ؛ فأما[١] ما لا يفيد المدح والذم بمجرده وإنما يقتضيه بقرينة . [٢]فإنه يصح[٢] إجراؤه على[٣] القبيلين إلا إذا منع منه مانع .

وإذا قد فرغنا من الكلام فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز[٤] أن يسمى مؤمناً وما يتصل به ، فإنا نذكر بعده الكلام فى أنه لا يسمى[٥] كافراً على ما سبق الوعد به إن شاء الله .

(١) وأما ، فى س
(٢) فإننا ، ل س
(٣) على كل ، فى س
(٤) محذوفة من س
(٥) يكون ، فى س

فصل

صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً

والغرض به الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً .

حقيقة الكفر :

والخلاف فيه مع الخوارج على ما تقدم ، ونحن نذكر أولا حقيقة الكفر .

في اللغة والشرع

اعلم أن الكفر في أصل اللغة إنما هو الستر والتغطية ، ومنه سمي الليل كافراً لما ستر ضوء الشمس عنا وقال الشاعر :

حتى إذا ألقت ذكاء يمينها في كافر

وقال آخر :

حتى إذا ألقت يداً في كافر   وأجن عورات الثغور ظلامها

ومنه سمي الزراع كافراً لستره البذر في الأرض، قال الله تعالى «**ليغيظ بهم الكفار**» (١) أي الزراع ، هذا في اللغة .

وأما في الشرع فإنه جعل الكافر اسماً لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين ، وله شبه بالأصل ، فإن من هذه حالة صار كأنه جحد نعم الله تعالى عليه وأنكرها ورام سترها .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم، ولا تجرى عليه هذه الأحكام ، فلم يجز أن يسمى كافراً .

الكلام على الخوارج

والأصل في الكلام على الخوارج أن نحقق عليهم الخلاف ، فنقول : إن هذا الخلاف إما أن يكون خلافاً من جهة (٢) اللفظ ، أو من طريق المعنى .

(١) التوبة ١٢٠

(٢) حيث ، في ص

فإن خالفتمونا من حيث اللفظ ، وقلتم : إن صاحب الكبيرة يسمى كافراً فلا يصح ، لأنا قد ذكرنا أن الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويستحق أن تجرى عليه هذه الأحكام المخصوصة ، وليس كذلك الفاسق .

وإن خالفتمونا من جهة المعنى ، وقلتم : إنه يستحق العقاب العظيم ويستحق إجراء هذه الأحكام عليه كالكافر سواء ، قلنا: إن هذا خلاف ما عليه الصحابة والتابعون ، فإنهم اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم الميراث ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين .

هذا على الجملة ، وإذا أردت تفصيل ذلك فعليك بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البغي ، ومعلوم أنه لم يبدأ بقتالهم ولم يتبع مدبريهم (١) ، وكذلك فلم يسمهم كفرة ، ولهذا فإنه لما سئل عليه السلام عنهم أكفار هم ؟ قال : من الكفر فرّوا . فقالوا : أمسلمين هم ؟ قال: لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم ، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا ؛ فلم يسمهم كفاراً ولا مسلمين ، وإنما (٢) سماهم بغاة ، وقوله عليه السلام حجة ، غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن ، فإنهم ربما يكفرونه ، وربما يتوقفون في إسلامه .

وأحد ما يدل على أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى (٣) كافراً آية اللعان ، فإن اللعان إنما ثبتت بين الزوجين ، فلو كان القذف كفراً ، لكان لا بد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه (٤) عن الإسلام فتنقطع بينهما عصمة الزوجية ، فلا يحتاج إلى اللعان ، فإنه لم يشرع بين الأجنبيين ، وإنما يجرى بين

(١) مدبرهم ، في ص

(٢) ولهذا ، في ص

(٣) يكون ، في ص

(٤) محذوفة من ص

الزوجين ، فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً ، ولا يجوز[١] أن يجرى عليه أحكام الكفرة[٢] .

وكما لا يجوز أن يسمى بذلك ، فإنه لا يجوز أن يجرى عليه ما يفيد كفراً مخصوصاً ، فلا يسمى يهودياً ولا نصرانياً ولا متمجساً لأن هذه الأسماء تقتضى اختصاصه بأحكام مخصوصة ، وليس يستحق الفاسق شيئاً من تلك الإحكام .

وكما لا تجرى عليه هذه الأسماء فكذلك لا يجوز أن يسمى كافراً نعم الله تعالى ، خلاف ما يحكى عن الناصر وجماعة من الخوارج ، لأن هذا اللفظ فى نقيض قولنا: شاكر نعم الله ، ومعنى قولنا شاكر نعم[٣] الله تعالى أنه ، معترف بنعم الله[٤] ومعظم له ، فنقيضه هو أنه لا يعترف بنعم الله تعالى ولا يعظمه عليها ، ولا شك فى كفر من هذا حاله ، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق ، فكما لا يجوز أن يجرى عليه شيء من هذه الأسماء والأحكام التى تتبعها ، فكذلك لا يجوز أن يسمى منافقاً ، خلافاً لما يذهب إليه الحسن والبكرية .

مناظرة بين الحسن وابن عبيد

والذى يدل على فساد هذا المذهب ، المناظرة التى جرت[٥] بين عمرو بن عبيد والحسن ، فإنه قال للحسن : أفتقول إن كل نفاق كفر ؟ قال: نعم ، قال : أفتقول أن كل فسق نفاق ، قال : نعم . قال : فيجب فى كل فسق أن يكون كفراً وذلك مما لم يقل به أحد .

وتحقيق هذه الجملة ، أن المنافق صار بالشرع اسماً لمن يستحق العقاب العظيم

(١) محذوفة من ص
(٢) الكفر ، فى ص
(٣) مجوسياً ، فى ص
(٤) محذوفة من ص
(٥) جرت ، فى ص

لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام ، وصاحب الكبيرة ليس هذه حاله فلا يستحق هذا الاسم .

فإن قيل : إن النفاق ليس بأكثر من أن يظهر خلاف ما أسره وأبطنه ، وهذا حال من يرائى ويظهر للناس أنه دين ، وإذا هو بخلافه .

قلنا : إن هذا الذى تقوله إنما يصح من طريق اللغة ، ونحن قد بينا أن المنافق صار بالشرع اسماً لهذا الكافر المخصوص . يبين ذلك أن اهل اللغة لم تفصل بين[١] ما هو ابطنه من[٢] الاسلام او الكفر ، فكان يجب إذا أبطن بعض الناس الإسلام وأظهر الكفر لضرورة ، أن يسمى منافقاً ، والمعلوم خلافه .

وقد احتج الحسن لمذهبه بوجهين لا يصح واحد منهما :

الأول ، هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء ، فلا يمتنع إجراء هذا الاسم عليه .

وجوابنا ، ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق فى استحقاق الذم ، أن يشاركه فى الاسم ، فمعلوم أنه يشارك الكافر فى ذلك ثم لا يسمى كافراً . وبعد ، فإنه لا يستحق الذم والعقاب[٣] على الحد الذى يستحقه المنافق ، وأيضاً فإن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة ، فأنى يتساويان[٤] والحال ما قلناه[٥] .

والثانى مما يعتمده الحسن فى المسألة قوله : إنى بارتكاب الفاسق الكبيرة ، علمت أن فى اعتقاده خللا ، وأنه إذا أظهر الإسلام فذلك عن ظهر قلبه لا أنه

(١) بين أن يكون ، فى ص
(٢) محذوفة من ص
(٣) واللعن ، فى ص
(٤) يستويان ، فى ص
(٥) ما ذكرناه ، فى ص

قد انطوى عليه ، قال : يبين ذلك أنه لو كان معتقداً لله تعالى والثواب والعقاب لكان يكون فى حكم الممنوع من ارتكابه الكبيرة ، فمعلوم أن أحدنا إذا قال [1] له غيره[1] : إن فعلت هذا أو تركته عاقبتك [2] بهذه النيران المؤججة فى هذا البيت ، وهو عالم بقدرته عليه وأنه لا يخلف فى[3] وعده ولا وعيده[4] ، فإنه يكون كالمدفوع إلى أن لا يفعل ما يهدده[5] بفعله ولا[6] يترك ماتعلق الوعيد به ، وكذلك ههنا ؛ وهذا الوجه ظاهر الفساد[7] لأنه ليس يجب فيمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه فى وعده ووعيده أن يكون ممنوعاً من ارتكاب الكبيرة ، كيف ولو كان لخرج عن كونه مكلفاً ، بل لم يستحق المدح والذم والثواب والعقاب ، وكيف يصح المنع من أن يرتكب المقر بالله تعالى وعدله وحكمته وصدقه فى قوله الكبيرة مع أنه يجوز أن يتوب الله تعالى عليه ويلطف له حتى يقلع عن ذلك ويندم عليه . وأما ما ذكره فى الشاهد ، فإنما[8] ذلك لأنه يصير به ممنوعاً ملجأ ، حتى لو لم يصر ملجأ لكان الحال فيه كالحال فيما نحن بصدده .

وربما يحتج بوجه ثالث ، وهو قوله تعالى : « **ان المنافقين هم الفاسقون** »[9] وهذا لا يدل على موضع الخلاف ، فإن أكثر ما فيه أن المنافق فاسق ، فمن أين أن الفاسق منافق وفيه وقع النزاع ؟ ومن ههنا قال بعض أصحابنا : إن ما اخترناه من المذهب مجمع عليه متفق ، فإن الناس على اختلافهم فى صاحب الكبيرة وقول بعضهم إنه كافر ، وقول البعض إنه مؤمن ، وقول آخر إنه منافق ،

(١) لغيره ، فى س
(٢) عذبتك ، فى س
(٣) محذوفة من س
(٤) فى وعيده ، فى س
(٥) هدده ، فى س
(٦) أو ، فى س
(٧) الفساد بين ، فى ا
(٨) فإن ، فى س
(٩) التوبة ٦٧

لم يختلفوا فى أنه فاسق ، فأخذنا[1] نحن بالإجماع وتركنا لهم الخلاف ، وإلى هذا أشار الصاحب بقوله :

فالكل فى تفسيقه موافق　　　قولى إجماع وخصمى خارق

وقد أعاد رحمه الله الكلام فى الأسماء الدينية فأعدناها نحن ، ولا نخليها من فائدة جديدة إن شاء الله تعالى .

واعلم[2] أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب ، فإن استحق الثواب ، فإما أن يستحق الثواب العظيم أو يستحق ثواباً دون ذلك ، فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو ؛ إما أن يكون من بنى آدم ، أولا . فإن لم يكن من بنى آدم سمى ملكا ، ويتبعه قولنا مقرب وما شابهه ، وإن كان من بنى آدم سمى نبياً ويتبعه قولنا مختار ومصطفى ومجتبى وما يجرى هذا المجرى ، فإن استحق ثواباً دون ذلك فإنه يسمى مؤمناً ، ويتبعه من الأسماء مايقاربه نحو قولنا برّ تقىّ صالح إلى غير ذلك ؛ هذا فى المستحق للثواب .

فأما المستحق للعقاب فلا يخلو ؛ إما أن يستحق العقاب العظيم ، أو يستحق عقاباً دون ذلك . فإن استحق العقاب العظيم سمى كافراً ، ويتبعه من الأسماء نظائره ، نحو قولنا مشرك زنديق ملحد إلى غير ذلك . وإن استحق عقاباً دون ذلك سمى فاسقاً ، ويتبعه قولنا متهتك ملعون فاجر ، إلى غير ذلك . والغرض بتحقيق الكلام فى هذه الأسماء وتكريرها ، هو أن يعلم أنه لا يجوز إجراؤها إلا على مستحقيها ، فلا يسمى صاحب الكبيرة مؤمناً ولا كافراً . وإذ قد عرفت ذلك

(١) وأخذنا ، فى س
(٢) اعلم ، فى س

من حال هذه الأسماء ، فقد وضح لك(1) أنه لا يجوز إجراؤها إلا على المكلفين الذين يستحقون المدح والذم والثواب والعقاب دون من لا تكليف عليه البتة .

وفارق الحال فيها الحال في الأسماء المشتقة، نحو قولنا ضارب وشاتم وكاسر، فإنه يجوز إجراؤها على المكلف وغير المكلف، وعلى المستحق الثواب وعلى من لا يستحقه اللهم إلا إذا منع منه مانع ، نحو قولنا ظالم وعاص وزان وسارق ، فإنه لا يجوز أن يجرى على المؤمنين المستحقين للثواب وإن كان مبقى على الأصل غير منقول إلى الشرع لمنع ، هو(2) أنه جار بالعرف اسماً لمن يستحق الذم ، فكأنه موضوع لهذا المعنى .

ولهذه الجملة التي ذكرناها من أن هذه الأسماء تتضمن استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب لم يجز إجراؤها على الله تعالى لأنها من أسماء المكلفين إذا كانوا على أوصاف مخصوصة ، وليس هذا حال الله تعالى .

فإن قالوا : اعتراضاً على كلامنا هذا أو ليس أن(3) المؤمن اسم من أسماء الله تعالى ، قلنا : إن هذا اللفظ إذا أطلق على الله تعالى فالمراد به أنه يصدق مصدقيه ورسله(4) ، أو أنه يؤمن عباده من ظلمه وعذابه ، فأما على غير هذين المعنيين ، فلا يستعمل فيه تعالى .

الكلام في الدعاء

ومما أورده رحمه الله بعد هذه الجملة ، وهو من لواحق هذا الباب ، الكلام في الدعاء .

اعلم، أن الدعاء هو طلب المراد من الغير، بشرط أن يكون المطلوب منه فوق

(1) لك به ، في ص (2) وهو ، في ص (3) محذوفة من ص
(4) أو رسله ، في ص ، وتقرأ في ا قراءة أخرى : في رسله

الطالب في الرتبة ، ولابد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السؤال ، وإلا فالسؤال أيضاً طلب المراد من الغير .

أقسام الدعاء

وينقسم إلى ما يكون دعاء للغير ، وإلى ما يكون دعاء عليه .

والدعاء للغير إما أن يكون دعاء له لمنافع دينية ، أو دعاء له لمنافع دنيوية ؛ فإن كان دعاء بمنافع دينية من المدح والثواب فإنه لا يخلو ؛ إما أن يكون الداعي قاطعاً على استحقاق المدعو له لتلك المنافع ، كأن يكون علم ذلك من حاله بدلالة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله(1) عليه السلام(1) على مثل ما نقوله في علي عليه السلام وغيره أولا ، فإن قطع على كون المدعو له مستحقاً ، جاز له الدعاء من(2) غير اعتبار شرط ، وإن لم يقطع ولكن غلب على ظنه استحقاقه لذلك حسن منه الدعاء له أيضاً ، ويكون مشروطاً بالاستحقاق وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به ، هذا في الدعاء بالمنافع الدينية .

أما الدعاء في المنافع الدنيوية فلا يجب اعتبار شيء من هذه الأشياء التي اعتبرناها ، بل يجوز ذلك للمؤمن والفاسق والكافر جميعاً ؛ فهذا الدعاء للغير .

وأما الدعاء على الغير ، فإنه تعول فيه القسمة التي ذكرناها في الدعاء للغير ، فإن الداعي إما أن يقطع على استحقاقه لما يدعو عليه ، فيحسن منه الدعاء عليه(3) فلا يحتاج ههنا إلى دلالة يقطع لمكانها على أنه مستحق له ، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالمشاهدة ، وذلك كأن(4) يشاهده يشرب الخمر أو يزني أو يقذف أو يسرق إلى غير ذلك ، بخلاف الأول ؛ فإن كون الغير مستحقاً للثواب والرحمة

(1) صلى الله عليه وسلم ، في ص (2) دون ، في ص
(3) محذوفة من ص (4) أن ، في ص

لا يعرف بمثل هـــذه الطريقة ، فمن المجوز أن يكون المرء مع تمسكه بمكارم الأخلاق ، واشتغاله بهذه العبادات غير نقي الجيب . ولا مأمون العيب، وإما أن لا يقطع على ذلك بل يجوز استحقاقه للعقاب ويجوز خلافه ، وذلك بأن يكون قد شاهده مرة يشرب الخمر أو يسرق أو يزني أو يقذف إنساناً ، ثم غاب عنه أو لم يدرهل تاب أم لم يتب، فيحسن أيضاً والحال ما ذكرناه لعنه والدعاء عليه ويكون مشروطاً بالاستحقاق ، ولا يجب النطق بهذه الشريطة ، فهي في الحكم كأنه منطوق بها .

وقد أردف رحمه الله هذه الجملة بذكر اللعنة وكان الأليق[1] بهذه الكلمة أن تذكر مع أخواتها من الذم والاستحقاق وما جرى هذا المجرى ، ونحن فقد ذكرنا[2] حقيقة الطرد واستشهدنا له بيتاً ، وهو

ذعرت به القطا ونفيت عنه — مكان الذئب كالرجل اللعين

وفي الجملة، إنه لايستعمل في الطردعن [3] كل خير بل عن خير مخصوص وهو الثواب ، ولهذا لايقال فيمن حُرم مالاً وولداً [4] أولم يرزق أحداً منهما أنه ملعون ، فهو إذن أخص من الذم والذم أعم منه وأوسع ، فإنه يستعمل في كل ضرر سواء كان من مضار الدين أو الدنيا ، فعلى هذا يجرى الكلام في ذلك .

شبه الخوارج

وللخوارج في هذا الباب شبه ، منها ، قولهم : إن الكافر إنما سمى كافراً لأنه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات وهـــذه حال الفاسق ، فيجب أن يسمى كافراً .

(١) اللائق ، في س
(٢) ذكرنا أن ، في س
(٣) من ، في س
(٤) أو ولداً ، في س

وجوابنا ، أنا لا نسلم أن الكافر إنما سمى[1] كافراً لإخلاله بالواجبات وإقدامه على المقبحات[2] ، بل الشرع جعله اسماً لمن يستحق العقاب العظيم ويجرى عليه أحكام مخصوصة على ما تقدم ، وليس كذلك حال الفاسق فإنه لايستحق العقاب على هذا الحد ولا يجرى عليه هذه الأحكام ، ففارق أحدهما الآخر ، فهذه شبهة عقلية .

ولهم شبه من جهة السمع كثيرة ، ويجرى الجواب عنها أو عن أكثرها على نمط واحد . من جملتها : قوله تعالى « **إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء** » قالوا : بين الله تعالى أنه لايغفر الشرك ويغفر مادون ذلك، وقد اتفقنا على أن الكبائر غير مغفورة فيجب أن تكون معدودة في الشرك ، وفي ذلك ما نقوله .

ومتى قلتم : إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان ، فإننا لا ننازعكم في ذلك بل نقول : إنا قد اتفقنا على أن التي تقع مغفورة إنما هي الصغائر دون الكبيرة ، فيجب أن تكون الكبائر ملحقة[3] بالقبيل[4] الذي لا يغفره الله تعالى وهو الشرك .

قيل لهم: إن هذا الذي ذكرتموه إنما وجب إن لو ثبت أن الشرك إنما يكون شركاً لأنه غير مغفور ، حتى يصح القياس عليه فيقال : والكبيرة أيضاً غير مغفورة فيجب أن تكون شركاً ؛ وليس كذلك ، فلا يصح هذا الاستدلال.

وبعد ، فليس تميز الكبيرة عن الصغيرة بكونه غير مغفور ، فإن صغيرة الكفار غير مغفورة ثم لم تكن كبيرة ، فكيف يصح هذا الكلام ؟

(١) ـــمى ، في س
(٢) المحرمات ، في س
(٣) [illegible] ، في س
(٤) بالكبير ، في س

ومن لم يحكم بما أنزل الله

ومن جملتها،قوله تعالى:«ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الـكافرون »[1] قالوا : وهذا نص صريح فى موضع[2] النزاع .

وجوابنا ،لا تعلق لـكم بظاهر هذه الآية لأنه يقتضى أن لا يكون فى العالم كافر لأن«ما»موضوع أيضاً للعموم والاستغراق ، كما أن «من» موضوع أيضاً للعموم ، فـكأنه قال : ومن لم يحكم بجميع ما أنزل الله فأولئك هم الـكافرون فلابد أن[3] يعدل عن الظاهر ، وإذا عدلتم عن الظاهر ، فلستم بالتأويل أولى فنتأوله على وجه يوافق الأدلة ،فنقول : إن[4] المراد به ، ومن لم يحكم بما أنزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر ،ولا خلاف فيه .

وبعد ، فإن الآيه وردت فى شأن اليهود ، ولاشك فى كفر اليهود

ولله على الناس حج البيت

وأحد مايتعلقون به قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين»[5] قالوا:بيّن الله تعالى أن تارك الحج كافر وفى ذلك ماتريده . قلنا : لاتعلق لـكم به فإنه لم يقل ولله على الناس حج البيت[6] ومن ترك فهو كافر ، وإذا أخذتم فى تفسيره وحمله على ما تذهبون إليه فحملناه على الحد الذى يوافق الأدلة ، فنقول : إن المراد به[7] ومن ترك ذلك على وجه الاستحلال فهو كافر ، ولا شك فى كفر من هذا سبيله .

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

ومن جملتها ، قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون »[8]

(١) المائدة ٤٧
(٢) محل ، فى س
(٣) من أن ، فى س
(٤) محذوفة من س
(٥) آل عمران ٩٧
(٦) من استطاع اليه ، فى س
(٧) محذوفة من س
(٨) آل عمران ١٠٦

قالوا: بيّن أن مسودى الوجوه إنما هم الـكفرة ، ولا إشكال فى[1] كون الفساق[1] من مسودى الوجوه فيجب أن يكونوا كفرة .

وجوابنا ، إن الآية لاتتم سائر الـكفرة ،لأنه تعالى قال : أ كفرتم بعد إيمانكم، فما قولـكم فى الـكافر الأصلى ؟ وكل ما هو اعتذاركم عن ذلك فهو عذرنا ههنا ، ثم نقول لهم: ليس[2] فى تخصيص الله تعالى بعض مسودى الوجوه بالذكر مايدل على أن لامسودى الوجوه غيره ، فإن تخصيص الشىء بالذكر لايدل على نفى ما عداه على ما نسمى مثاله فيما بعد إن شاء الله تعالى .

فأنذرتكم ... تلظى

ومن جملتها ، قوله تعالى : فانذرتـكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى » قالوا : بين الله تعالى أن النار لايدخلها إلا كافر ، وبالاتفاق إن صاحب الـكبيرة من أهل النار فيجب أن يسمى كافراً .

وجوابنا ، لا تعلق : لـكم بظاهر الآية لأنه قال « لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى » وليس هذا حال الفاسق ، فإذاً لو كنا مستدلين بها عليكم لـكان[3] أولى.وبعد، فأ كثرما فيه أن جهنم[4] ناراً لا يصلاها إلا الأشقياء الذين ذكرهم الله تعالى، فمن أين أنه ليس هناك نيران أخر يصلاها غير الموصوفين بهذه الصفة ، فقد ذكرنا أن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على نفى ما عداه .

فأصحاب ... ما أصحاب

ومن جملتها قوله تعالى« فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ما اصحاب المشأمة »[5] قالوا:قسم الله تعالى المـكلفين إلى هذين القسمين ، ومعلوم أن صاحب الـكبيرة ليس هو من القسم الأول ، فيجب أن يكون من القسم الثانى ، وفى ذلك مانقوله . وجوابنا ، إن أ كثرما فى الآية أن صاحب

(١) أن الفاسق ، فى ا
(٢) ليس يجب ، فى س
(٣) لـكنا ، فى س
(٤) الجحيم ، فى س
(٥) الواقعة ٨ و ٩

الـكبيرة من أصحاب المشأمة، فمن أين أنه يجب أن يسمى كافراً وفيه وقع الخلاف، فإن جعلوا الدلالة على ذلك قوله تعالى: « **والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة** » فذلك لا يدل لهم على أن غير الـكفرة لا يجوز أن يكونوا من أصحاب المشأمة، وفيه تنازعنا .

وهـل نجازى الا الـكفور

ومن جملة ذلك ، قوله تعالى: « **وهل نجازى الا الـكفور** »[1] قالوا: لاشك أن صاحب الـكبيرة مجازى[2] فيجب أن يكون من الـكفرة .

وجوابنا أن هذه الآية لا تدل على ما يريدونه ، فإن الأنبياء عليهم السلام من المجازين أيضاً ، ومتى قلتم إن المراد[3] وهل يجازى بالنار إلا الـكفور[4] ، كان فى ذلك عدول عن الظاهر وترك له ، فلم يكونوا والحال هذه بالتأويل أولى منا ، فنقول : إن المراد وهل يجازى بعذاب الإستئصال إلا الـكفور .

فأما من أوتى كتابه بيمينه

ومن جملة ما يتعلقون به قوله تعالى: « **واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا واما من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا** » الآية . ولا متعلق لهم بهذه الآية أصلا ، فلسنا نمنع من دخول صاحب الـكبيرة النار ولا تقتضى الآية أكثر من ذلك .

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « **فاما من اوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه** » وقوله « **انه كان لا يؤمن بالله العظيم** » قالوا : إنه تعالى قسم المكلفين قسمين ، ولقد اتفقنا على أن الفاسق ليس هو من القسم الأول ، فيجب أن يكون من القسم الثانى فى ذلك ما قلناه .

---

(١) سبأ ١٧ (٢) يجازى ، فى س
(٣) المراد بالتأويل ، فى س (٤) محذوفة من ا

وجوابنا ، أنا كما اتفقنا على أن الفاسق ليس من القسم الأول ، فكذلك اتفقنا على أنه ليس من الذين لا يؤمنون بالله العظيم ، فكيف يصح هذا الاحتجاج؟ ثم نقول : إن أكثر ما فى ذلك هو أنه قسم الـكلام قسمين فمن أين أنه لا ثالث لهما ، وقد ذكرنا أن إثبات صنفين لا يدل على نفى ثالث .

بيانه ، قال الله تعالى فى قسمة الحيوانات: « **فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع** »[1] ثم لا يدل على أن الشاة لا يخرجون عن هذه الأقسام ، كذلك فيما أورده .

ولن جـ
بالـكا

ومن جملتها قوله تعالى: « **وإن جهنم لمحيطة بالـكافرين** »[2] بين القديم تعالى أن الذين تحيط بهم النار إنما هم الـكفرة ، ولاشك أن الفاسق ممن تحيق به النار فيجب أن يكون كافراً .

والجواب ، أن الآية تدل على أن النار محيطة[3] بالـكفرة ، فمن أين أنها لا تحيط بالفسقة مع الـكفرة وفيه وقع الخلاف . يبين ذلك ، أن القائل إذا قال : الدار محيطة بالعلماء ليس يجب أن لا يكون فى الدار إلا العلماء ، بل يجوز ألا يكون فيها العلماء وغير العلماء ، كذلك[4] ههنا .

فمن ثقل

وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: « **فمن ثقلت موازينه** » ، « **ومن خفت موازينه** »[5] الآية إلى قوله : « **الم تـكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون** »[6] قالوا : بين الله تعالى أن من خفت موازينه فهو كافر ، والمعلوم أن موازين أهل الـكبائر قد خفت فيجب أن يكونوا كفرة .

---

(١) النور ٤٥ (٢) العنكبوت ٥٤ (٣) تحيط ، فى س
(٤) فكذلك ، فى س (٥) سورة الأعراف ٨ و ٩ (٦) المؤمنون ١٠٥

وجوابنا، أن الذى يقتضيه ظاهر الآية، ليس إلا أن من خفت موازينه فهو خاسر، ونحن نقول: إن صاحب الكبيرة خاسر، ومتى قالوا: إن[١] الآية وردت فى شأن الكفار، فقد[٢] قال تعالى بعدها: « **ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون** » كان الجواب، أن هذه الآية مستقلة بنفسها منفصلة عما قبلها فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم أن صاحب الكبيرة ليس من المكذبين بآيات الله تعالى. فكيف يمكن هذا الاستدلال.

ومن جملة ما يذكرونه، قوله تعالى: « **ولا تيأسوا من روح الله فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون** »[٣] قالوا: بين الله تعالى أنه لا ييأس من رحمة الله إلا الكافرون ومعلوم أن صاحب الكبيرة آيس من رحمة الله تعالى، فيجب أن يكون كافراً.

وجوابنا أنا لا نسلم أنه آيس من روح[٣] الله، فكيف[٤] يكون كذلك مع أنه على رجاء أن يتوب الله تعالى ويلطف له فيه فينجو[٥] من عذابه، ويستحق[٦] ثوابه.

وأحد ما يستدلون به، قوله تعالى: « **هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن** » قالوا: إن الله تعالى صنف المكلفين هذين الصنفين، وصاحب الكبيرة لا بد أن يكون من أحد الصنفين، وقد ثبت أنه ليس بمؤمن، فيجب أن يكون كافراً.

هو الذى خلقكم فمنكم كافر

(١) محذوفة من س　(٢) وقد، فى س
(٣) رحمة، فى س　(٣) يوسف ٨٧　(٤) وكيف، فى س
(٥) فينجو به، فى س　(٦) يستحق به، فى س

وجوابنا، أنا قد ذكرنا غير مرة، أن إثبات صنفين لا يدل على نفى ثالث؛ وبعد، فإن لفظة «من» فى قوله: « **فمنكم كافر ومنكم مؤمن** » للتبعيض، فكأنه قال: هو الذى خلقكم فبعضكم كفر وبعضكم آمن، وليس فيه أنه لا ثالث لهذين القسمين.

فهذه جملة ما يتعلق به الخوارج.

شبه المر

وأما المرجئة فقد تعلقت فى أن صاحب الكبيرة مؤمن بشبه:

من جملتها[١]، لو كانت[٢] الصلاة من الإيمان، لوجب فيمن ترك صلاة واحدة أن يوصف بأنه تارك للإيمان، وقد عرف خلافه.

وجوابنا: أن هذا إنما يلزم أن لو قلنا: إن الإيمان هو الصلاة فقط، وأن الصلاة بمجردها هى[٣] الإيمان، فأما إذا قلنا إن الصلاة من الإيمان وجزء من أجزائه، فإن الذى يجب فى تاركه أن يكون تاركاً لجزء من أجزاء الإيمان، وخصلة من خصال الإيمان، ومتى امتنعنا من[٤] إطلاق هذا اللفظ على من أدى الواجبات واجتنب المقبحات، فلأن ذلك يوهم الخطأ ويقتضى استحقاقه للذم وإن كان إذا أريد به هذا المعنى كان صحيحاً، وغير ممتنع فى الكلمة إذا كان لها معنيان يصح أحدهما ولا يصح الآخر، أن لا يجوز من الواحد منا استعمالها[٥]، كقولنا عاص، فإن العصيان فى الحقيقة يتناول الصغيرة والكبيرة جميعاً، غير أنه لا يجوز لنا أن نطلقه على الأنبياء عليهم السلام، وإن أردنا به المعنى الصحيح لإيهامه الخطأ، والقديم تعالى لما ثبتت حكمته ولم يثبت فى حقه هذا المانع، جاز منه إطلاق ما هذا سبيله ولهذا قال: « **وعصى آدم ربه فغوى** ».

(١) جملتها قولهم، فى س　(٢) كان، فى الأصل　(٣) هو، فى الأصل
(٤) عن، فى س　(٥) استعماله، فى س

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أن الخشبة والزجاجة حجتان من حجج الله تعالى ، ثم ليس يجب إذا انكسرتا أو انكسرت إحداهما أن يقال قد انكسرت حجة من حجج الله تعالى ، كذلك ههنا . ثم إنا نقلب عليهم هذا في البر والتقوى ، فنقول : أليس أن الصلاة من البر والتقوى ، ثم ليس يجب فيمن ترك الصلاة أن يكون تاركا للبر والتقوى ، فهلا كان كذلك ههنا ؟

وأحد مايتعلقون به ، قولهم : لو كانت (١) الصلاة من الإيمان لوجب في من فسدت صلاته أن يكون قد فسد إيمانه ، ومعلوم خلاف ذلك . والجواب عن هذا مثل الجواب عما تقدم .

وأحد مايذكرونه في هذا الباب ، قولهم : لو كان المرجع بالإيمان إلى الإيمان بالواجبات والاجتناب عن المقبحات ، لكان يجب إذا أتى القديم تعالى بهذه الأشياء التي تعدونها إيماناً أن يسمى مؤمناً ، وقد عرف خلاف ذلك .

قلنا : قد ذكرنا أن المؤمن اسم لمن يستحق المدح والثواب لإتيانه بالواجبات واجتنابه عن المقبحات ، والقديم (٢) تعالى ليس هو من هذا القبيل فلا يلزم .

قالوا : لو كان الإيمان هو أداء الواجبات وترك المحرمات ، لوجب أن لا يجوز من الواحد منا أن يقول أنا مؤمن على الإطلاق ، لأنه لايعلم هل (٣) أدى ما يجب أم لا ، فكان يجب أن يقيد فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله ، وذلك يوجب الشك والمرء لابد أن يقطع على أنه ليس من الكفرة . وجوابنا ، أن هذا مجاب إليه فإنا نقول : لايجوز (٤) أن يقول أحدنا (٤) لنفسه أنا مؤمن قطعاً ، إذ لا يعلم ذلك

(١) كان ، في الأصل
(٢) فالقديم ، في س
(٣) أنه هل ، في س
(٤) لأحدنا أن يقول ، في س

من حاله ، فأما (١) تقييده بإن شاء الله ، فليس يقتضي الشك ، لأن هذه اللفظة موضوعة في العرف لقطع الكلام عن النفاذ : فهذه جملة ما يتعلقون به من جهة العقل .

وأحد مايتعلقون به من جهة السمع ، قوله تعالى : **« إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات »** ، قالوا : فلو (٢) كان الإيمان منقولا من اللغة إلى الشرع على الحد الذي يدعونه ، لكان لايثبت لهذا العطف معنى ، وليتنزل منزلة قوله : إن الذين آمنوا وآمنوا ، وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات ، وذلك مما لاوجه له ، فليس إلا أن الإيمان مبقى على أصل الوضع .

وجوابنا ، أنا لم ندع أن كل لفظة اشتقت من الإيمان فإنها لاتستعمل إلا في المعنى الذي قلناه وأنه لا يجوز استعمالها في ما وضعت له في الأصل ، وإنما قلنا : إن قولنا مؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والثواب من جهة الله تعالى ، وإذا كان كذلك ، فلا مانع يمنع من أن تكون هذه اللفظة التي ذكرها في هذه الآيات مبقاة على أصل الوضع ، فلا يقدح في كلامنا ؛ وعلى أنه ليس ببعيد أن يكون الغرض بذكر ذلك وعطف ما عطف عليه ، وإن كان معناه أو طريقه التفخيم ، وصار ذلك كعطفه تعالى جبريل وميكائيل على سائر الملائكة ، حيث قال : **« وملائكته ورسله وجبريل وميكال »** وكعطفه الصلاة الوسطى على الصلوات ، في قوله : **« حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى »** (٣) وكقوله تعالى : **« وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح »** (٤) فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

(١) وأما ، في س
(٢) لو ، في س
(٣) البقرة ٢٣٨
(٤) الأحزاب ٧

فصل فى عذاب القبر[1]

فى عذاب القبر

وجملة ذلك أنه لاخلاف فيه بين الأمة ، إلا شىء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ، ولهذا ترى ابن الراوندى يشنع علينا ، ويقول : إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به .

والكلام فيه يقع فى أربعة مواضع :

أحدهما فى ثبوته

والثانى فى كيفية ثبوته

والثالث فى الوقت الذى يقع فيه

والرابع فى فائدته

ثبوت العذاب

أما ثبوته ، فالذى يدل عليه قوله تعالى : « **مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا** [2] **فلم يجدوا**[2] » فالفاء للتعقيب [3]من غير مهلة[3] ، وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: « **النار يعرضون عليها غدوا وعشيا** » الآية ، ووجه[4] دلالته على عذاب القبر ظاهر غير أنه يختص بآل فرعون ولا يعم جميع المكلفين .

والدلالة التى تعم ، قوله تعالى : « **ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين** »

---

(١) المنسوب الى المعتزلة أنهم أجمع ينكرون عذاب القبر ، بينما يؤكد القاضى إجماع الأمة على الاعتراف بعذاب القبر [انظر المحيط ٤ : ١٧] .

(٢) محذوفة من ص (٣) محذوفة من ص

(٤) ووجوه ، فى ص

ولا تكون الإماتة والإحياء مرتين إلا وفى إحدى المرتين إما التعذيب فى القبر أو التبشير على ما نقوله .

ومتى قالوا: إن إحدى الإماتتين إنما هو خلق الله تعالى الخلق من نطفة هى موات ، قلنا : إن الإماتة فى الحقيقة إنما هو إبطال الحياة وإزالتها وتفريق البنية التى تحتاج هى فى الوجود إليها ، وذلك لا يتصور فى النطفة التى لم تكن حية أصلا . وبعد فقد أثبت الله تعالى الإماتة مرتين ، وعلى هذا الذى ذكرتموه يقتضى أن يكون ذلك مراراً ، ولقد قال الله تعالى : « **ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين** »[1] الآية ، ولم يصر حياً بعد ذلك بل صار علقة ، على ما قال تعالى: « **ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما** » الآية .

ومما يدل على ذلك ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال : « إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير[2] كان أحدهما[2] يمشى بالنميمة والآخر كان لا يستنزه من البول » وروى لا يستتر .

فإن قالوا : كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع أنه يقتضى تعذيب[3] عبده على الصغائر التى من شأنها أن تقع مغفورة ؟ قلنا : المراد[4] بقوله وما يعذبان من كبير عندهما ، لأن المعصية فى نفسها غير كبيرة ؛ فهذا هو الكلام فى ثبوت عذاب القبر .

كيفية ثبوته

وأما الكلام فى كيفية ثبوته ، فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم ، فإنه لابد

---

(١) المؤمنون ١٢ (٢) أحدهما كان ، فى ص

(٣) تعذيب الله ، فى ص (٤) إن المراد ، فى ص

من أن يحييهم لأن تعذيب الجماد محال لايتصور ، ولا يعترض ذلك ما[1] روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى الميت أنه يسمع خفق النعال ، وأنه ليعذب على بكاء أهله عليه ، لأن الإدراك يترتب على الحياة ، وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم ، والله تعالى لايفعل ذلك ، وتفسير قوله صلى الله عليه: أن الميت ليعذب على بكاء أهله ، أى على الوصية بذلك ، فكان من عادة القوم الوصية بالبكاء والنوح عليهم .

وكما لابد من الإحياء ليصح التعذيب ، فلابد من أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب ، وإلا اعتقد المعاقب المعذب أنه مظلوم ، ولهذا المعنى قلنا : إن أهل النار لابد من أن يكونوا عقلاء ؛ هذا هو الذى نعلمه من جهة العقل .

فأما الكلام فى أن ذلك كيف يكون ، وأنه تعالى يبعث إليه ملكين يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير[2] فيسألانه ثم يعذبانه أو يبشرانه حسب ماوردت به الأخبار ، فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل ، وإنما الطريق إليه السمع .

وأما الوقت الذى يثبت فيه التعذيب ، وتعيين ذلك ، فلا طريق إليه[3] ، ومن الجائز أن يكون بين النفختين على ماقال الله تعالى : **ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون فاذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون** ، والبرزخ فى اللغة إنما هو الأمر الحائل العظيم ، ولا معنى له إلا العذاب .

وأما فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلفين ، فإنهم متى علموا أنهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذبوا فى القبر ثم بعد ذلك فى نار

(١) بما ، فى س
(٢) محذوفة من س
(٣) إليه أيضاً ، فى س

جهنم ، كان ذلك صارفاً لهم عن القبائح داعياً[1] إلى الواجبات ، وما هذا سبيله وكان فى مقدور الله تعالى فلا بد من أن يفعله، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعياً ولطفاً للمعذب ، فإن تعذيبه يكون لطفاً للملك الموكل إليه ذلك ، فهذه فائدته .

وأما القوم الذين دفعوا عذاب القبر وأنكروه ، فقالوا: لو كان له أصل لكان يجب فى النباش أن يرى العقوبة أو المثوبة للمعاقب والمثاب ، فكان يشاهد عليه أثر الضرب وغيره[2] ، وفى علمنا بخلافه دليل على أن ذلك مما لا أصل له . قالوا : ومما يؤكد هذا الكلام أنه لو كان كذلك لكان يجب فى المصلوب والميت الذى لم يدفن أن يسمع أنينه وأن يشاهد اضطرابه كل واحد، والمعلوم أنه لايرى مضطرباً اضطراب المعاقب ، ولا يسمع له أنين البتة ، فكيف يكون معذباً والحال ماقلناه ؟

والجواب ، أن أكثر ما فى هذا أن النباش وغيره لا يرون أثر العقوبة على الميت ، ومن المجوز أن لايعذبه الله تعالى فى هذه الحالات التى يطلع عليها النباش أو غيره ، أو يعذبه على وجه يستتر عنهم لوجه من المصلحة يرى فى ذلك، وعلى أنا[3] قد ذكرنا أن القوى فى هذا الباب أنه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين النفختين على مادل عليه كلامه تعالى .

ومما[4] يذكرونه فى هذا الباب ، أن فيما تدعونه من أنه تعالى يبعث ملكين أحدهما منكر والآخر نكير حتى يسألا صاحب القبر ثم يعذبانه أو يبشرانه

(١) داعياً لهم ، فى س
(٢) أو غيره ، فى س
(٣) أنه ، فى س
(٤) وما ، فى س

تسمية [1] ملائكة الله تعالى بما [2] لا يليق بهم وبما يقتضى استحقاق الذم ، وذلك مما لا وجه له .

وجوابنا ، أن ما قدمناه من الدلالة يدل على العذاب ولابد له من معذب ، ثم إن المعذب يجوز أن يكون هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره ، هذا في العقل .

غير أن السمع ورد بأنه [3] يكل ذلك إلى ملكين : يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيراً ، ولا شيء فى ذلك مما يدعونه علينا ، لأن هذا بمنزلة غيره من الألقاب التى لاحظ لها فى إفادة المدح والذم والثواب والعقاب ، وهو جار على طريقة العرب وتسميتهم أبنائهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من غير [4] أن يفيدوا به مدحا ولا ذما ، بل لكى يقوم مقام الإشارة على ما هو موضوع التلقيب . وعلى أنا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماء المفيدة ، فإنه ليس يفيد قولنا منكر أكثر من أن الغير لا يعرفه ، وبأن لا يعرف شخص من الأشخاص ملكا من الملائكة لم يدخل الملك فى استحقاق الذم ، وهكذا فى قولنا نكير ، فإنه فعيل بمعنى مفعل ، وفعيل بمعنى مفعل شائع ، قال الشاعر :

وقصيدة تأتى الملوك حكيمة

أى محكمة ، فهذه طريقة القول فى هذا الفصل .

فصل

أحوال القيامة

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام فى أحوال القيمة ، وما يجرى هنالك ، ووضع الموازين والمسألة والمحاسبة وإنطاق الجوارح ونشر الصحف ، وما جرى هذا المجرى .

---

(1) لا تسمية ، فى ا
(2) بما ، فى ص
(3) بأنه تعالى ، فى ص
(4) دون ، فى ص
(5) أو ، فى ص

وجملة ذلك أن كل هذه الأمور حق يجب اعتقاده والإقرار به .

أما وضع الموازين ، فقد صرح الله تعالى فى محكم كتابه ، قال الله تعالى : « **ونضع الموازين القسط ليوم القيامة** » [1] وقوله : « **فمن ثقلت موازينه فأولئك** » [2] الآية ، إلى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى ، ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس ، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل فى قوله : « **وأنزلنا معهم الكتاب والميزان** » ، فذلك على طريق التوسع والمجاز ، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز .

يبين ذلك ويوضحه ، أنه لو كان الميزان إنما هو العدل ، لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى ، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذى يشتمل على ما تشمل عليه الموازين فيما بيننا .

فإن قالوا : وأى فائدة فى وضع الموازين [3] التى أثبتموها [3] ، ومعلوم أنه إنما يوضع ليوزن به الشيء ، ولا شيء هناك يدخله الوزن ويتأتى فيه ، فإن أعمال العباد طاعاتهم ومعاصيهم أعراض لا يتصور فيها الوزن .

قيل له : ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علماً للطاعة والظلم أمارة المعصية ، ثم يجعل النور فى إحدى الكفتين والظلم فى الكفة الأخرى ، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب ، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى ، وكما لا يمتنع ذلك فكذلك لا يمتنع أن يجعل الطاعات فى الصحائف ثم توضع صحائف الطاعات فى كفة وصحائف المعاصى فى كفة ، فأيهما ترجحت حكم لصاحبه به ، هذا هو كيفية ذلك .

---

(1) الأنبياء ٤٧
(2) المؤمنون ١٠٢
(3) التى أثبتموه ، فى ص

فائدة عذاب القبر

وأما فائدته ، فهو تعجيل مسرة المؤمن وغم الكافر ، هذا في القيامة

وفيه فائدة أخرى تتعلق بالتكليف ، وهى أن المرء مع علمه أن أعماله يورث على الملأ كان عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وهذه فائدة عظيمة .

وأما الحساب فما لا يجوز إنكاره فقد قال تعالى: « **فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب إلى أهله مسرورا** » غير أن محاسبة الله تعالى إيانا لا تجرى على حد ما تجري المحاسبة بين الشريكين والمتعاملين[1] فإن ذلك فيا بيننا إنما يكون بعقد الأصابع أو ما يجرى مجراه ، وليس هكذا محاسبة الله تعالى عباده ، فإن ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلبه أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا ، فيسقط الأقل بالأكثر ، وعلى هذا ذلك بسرعة على ما دل عليه قوله تعالى : « **إن ربك سريع الحساب** » ومن استدل بعض مشايخنا بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً ، وإلا لا يتأتى منه محاسبة الخلائق بسرعة ولا يمكنه خلق العلم فيهم ، فكان يتعذر عليه ولا يمكنه إلا بمدة مديدة وزمان طويل ، وفى علمنا بأنه تعالى سريع الحساب دليل على أنه تعالى[2] ليس من قبيل هذه الأجسام ، والفائدة في المحاسبة و الفائدة ووضع الموازين .

وأما المسألة فما يجب اعتقاده أيضاً ، فقد قال تعالى : « **فوربك لنسألنهم أجمعين** » وقال : « **وقفوهم إنهم مسؤولون** » وقال : « **ليسأل الصادقين عن صدقهم** »[3] إلى غير ذلك .

والفائدة في ذلك كالفائدة في نظائره ، مما تقدم .

وأما نشر الصحف ، فقد نطق به القرآن قال الله تعالى : « **وإذا الصحف نشرت** »[4]

(١) أو المتعاملين ، في ص
(٢) محذوفة من ص
(٣) الأحزاب ٨
(٤) التكوير ١٠

نطق الجوارح

وأما نطق الجوارح فقد دل عليه قوله تعالى : « **يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون** »[1] وقوله : « **أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء** »[2] وذلك يكون على وجهين : إما أن يتولى الله تعالى خلق الكلام في جوارحه فتشهد عليه ، وإما أن يجعل كل عضو من أعضائه حياً بانفراده فيشهد عليه ، وإن كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه ومال إلى الوجه الأول ، وقال : إن الذي تقتضيه هذه الآية ليس إلا شهادة جوارحه عليه ، ولو صار[3] كل عضو من أعضائه حياً بانفراده لم يكن سمعه ولا بصره ، اللهم إلا أن يقال أراد بقوله يشهد عليهم سمعهم ، أى ما كان سمعاً لهم من قبل ، وذلك على الأحوال كلها عدول عن ظاهر كلام الله تعالى ، فلا وجه له مع إمكان أن يجرى على ظاهره .

الصراط

ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده ، الصراط ؛ وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه[4] ، وقد دل عليه القرآن ، قال الله تعالى :[5] « **اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم** »[6] . فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية ، من أن ذلك[7] أدق من الشعر وأحد من السيف ، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار ؛ فإن تلك الدار ليست هى بدار تكليف ، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة ؛ وأيضاً فقد ذكرنا

(١) النور ٢٤
(٢) فصلت ٢١
(٣) فلو صار ، في ص
(٤) به ، في ص
(٥) في السبع الثاني ، في ص
(٦) محذوفة من ص
(٧) ذلك يكون ، في ص

أن الصراط هو الطريق ، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل ، ففسد كلامهم فيه .

وقد حكى فى الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التى من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة[1] ، والأدلة الدالة على المعاصى التى من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار .

وذلك مما لا وجه له ، لأن فيه حملا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره ، وقد كررنا القول فى أن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته، فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز .

وعلى أنا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئاً يحكى عن عباد ، أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها ، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها ، والفائدة فى أن جعل الله تعالى إلى دار الجنة طريقاً حاله[2] ما ذكرنا ، هو لكى يتعجل به المؤمن مسرة وللكافر غماً ، وليضمنه اللطف فى المصلحة على ما سبق فى نظائره .

وأحوال القيامة وكيفية الإعادة ، أكبر من أن يحتمله هذا الموضع،فنقتصر منها على هذا المقدار ، ونسأل الله السلامة عن عذابه والفوز بثوابه إن سائله لا يخيب ، وهو قريب[3] مجيب .

(١) وأفضى بها إلى دار الجنة ، فى س

(٢) من حاله ، فى س

(٣) سميع ، فى س

الأصل الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأصل الخامس

وهو الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وكان من حقنا أن نذكر حقيقة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، غير أنا قد[1] قدمناها فى أول الكتاب فلا نعيدها ههنا .

وجملة ما نقوله فى هذا الموضع ، أنه لاخلاف بين الأمة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إلا ما يحكى عن شرذمة من الإمامية لا يقع بهم وبكلامهم[2] اعتداد. والذى يدل على ذلك بعد الإجماع قوله تعالى : « **كنتم خير امة اخرجت للناس** »[3] الآية[4] وقوله تعالى حاكياً عن لقمان « **يا بنى اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر** »[5] ومما يدل على ذلك مما روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل »[6] .

والغرض بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن[7] لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وهذا مقرر فى العقول ، وإلى هذا[8] أشار تعالى بقوله : **وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى** » ، [9] حتى تفيء إلى أمر الله[9] الآية ، فبدأ أولا[10] بإصلاح ذات البين ، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها حسب ماذكرناه .

---

(١) محذوفة من س
(٢) كلامهم ، فى ا
(٣) آل عمران ١٨٠
(٤) محذوفة من س
(٥) محذوفة من س
(٦) لقمان ١٧
(٧) محذوفة من س
(٨) ذلك ، فى س
(٩) محذوفة من س
(١٠) أمر الله ، فى س

ولا خلاف فى هذه الجملة بين شيخنا أبى على وأبى هاشم ، وإنما الخلاف بينهما فى أن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعلم عقلا أو شرعاً .

فذهب أبو على إلى أن ذلك يعلم عقلا .

وقال أبو هاشم : بل لا يعلم عقلا إلا فى موضع واحد ، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم ، فإنه يجب عليه النهى ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذى لحقه من الغم عن نفسه ، فأما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً ، وهو الصحيح من المذهب .

والذى يدل على أن ذلك مما لا سبيل إلى وجوبه من جهة العقل إلا فى الموضع الذى ذكرنا ، هو أنه إن وجب عقلا فإما أن يجب للنفع أو لدفع الضرر ، ولا يجوز أن يجب للنفع لأن طلب النفع لا يجب فلأن لا يجب الإيجاب لأجله أولى ، فليس إلا أن يكون وجوبه لدفع الضرر على ماتقوله .

فإن قيل : هلا جاز أن يكون الوجه فى وجوبه هو أن لا يقع المنكر ولا يضيع المعروف فيكون وجوبه معلوماً عقلا فإن ذلك أمر معقول ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يمنعنا الله تعالى عن المنكر ويلجئنا إلى المعروف ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الوجه [١] فى وجوبه [١] كونه لطفاً لنا ومصلحة ؟

قلنا : إن هذا وإن كان هو الوجه فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن

(١) فيه ، فى س

المنكر ، غير أنا لا نعلم ذلك من حاله إلا بالشرع ، لأنه ليس فى قوة العقل أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يدعونا إلى الواجب ويصرفنا عن القبيح .

فإن قيل : أوليس قد عرفتم بالعقول[١] أن معرفة الله تعالى لطف ، وأن نعته من هو كافر فى الحال أو كان كافراً من قبل مفسدة ، فهلا جاز مثله فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . قلنا : إن هذا اقتراح على العقل وذلك مما لا وجه له ، فليس يجب إذا علمنا أمراً من الأمور عقلا ، بأن قرر الله تعالى فى عقولنا ، أن نعلم أيضاً بالعقل مالم يقرره فيه ؛ ففسد هذا الكلام .

يبين ذلك ، أن ماقالوه جمع بين أمرين من غير علة جامعة بينهما ، فيقال لهم : ما أنكرتم أنا إنما علمنا كون المعرفة لطفاً لنا بالعقل ، لأنه قرر تعالى كونه لطفاً فى عقولنا ، وهذا غير ثابت فيما نحن فيه ، فلا يجب أن نعلمه أيضاً بالعقل .

وأما مايقوله أبو على فى هذا الباب ، فهو أنه لو لم يكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر العقل ، لكان يجب أن يكون المكلف مغرى بالقبيح ، ويكون فى الحكم كمن أبيح له ذلك ، فليس يصح ، لأن ذلك يقتضى أن لا يجب واجب ولا يقبح قبيح إلا والطريق إلى وجوبه أو قبحه العقل ، والإلزام أن يكون المكلف مغرى على القبيح[٢] وعلى الإخلال بما هو واجب عليه ، ويكون كأنه أبيح له ذلك ، ومعلوم خلاف ذلك .

يبين ذلك ويوضحه ، أن وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما نعلمه شرعاً ، ثم لم يقتض أن يكون المرء من قبل كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب ، أو يكون فى الحكم كمن أبيح له شىء من ذلك .

(١) بالعقل ، فى س

(١) بالقبيح ، فى س

وبعد ، فكيف تصح هذه العبارة ، مع أن الإباحة ليس المرجع بها إلا إلى تعريف المكلف حسن الفعل وأنه لا صفة له[1] زائدة على حسنه ، إما بخلق العلم الضروري أو بنصب الأدلة ، فكيف[2] يصح إباحة ما ليس بمباح .

ومما يقوله[3] أيضاً : هو أنه قد ثبت أن الامتناع عن المنكر واجب ، فيجب أن يكون المنع منه أيضاً واجباً ، لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما .

وجوابنا ، لو كان الأمر على ما ذكرتموه[4] ، لكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح أن يمنعنا عن ذلك ويضطرنا إلى خلافه ، ومعلوم خلاف ذلك . فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هو السمع إلا في الموضع الذي ذكرناه ، على مايقوله أبو هاشم .

والشرائط المعتبرة في هذا الباب قد ذكرناها في أول الكتاب ، فمن استكمل تلك الشرائط لزمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن لم يستكملها لم يلزمه .

واعلم أن بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقاً من حيث أن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه ، حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملا ، وليس كذلك النهي عن المنكر فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط ، حتى نمنعه[5] منعاً ، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك ، فإن الواجب علينا أن ننهاه[6]

---

(١) صفة ، في ا
(٢) وكيف ، في ص
(٣) يقولونه ، في ا
(٤) ذكرته ، في ص
(٥) حتى نمنعه عن المنكر
(٦) ننهى عنه ، في ص

بالقول اللين ، فإن لم ينته خشّنا له القول ، فإن[1] لم ينته ضربناه ، فإن[2] لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك .

واعلم أن مشايخنا أطلقوا القول[3] في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والواجب أن يفصل القول فيه[4] فيقال :

أقسام المر

المعروف ينقسم إلى ما يجب ، وإلى ماهو مندوب إليه ، فإن الأمر بالواجب واجب ، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب ، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب .

المناكير ... واحد ولـ ... تتنوع ... المكلف

وأما المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها ، فإن النهي إنما يجب لقبحها ، والقبح ثابت في الجميع .

غير أنها تنقسم إلى ما يختص المكلف ، وإلى ما يتعداه .

وما يختصه[5] فينقسم إلى ما يقع به الاعتداد ، وإلى مالا يقع به الإعتداد .

فأما مايقع به[6] الاعتداد ، فإن النهي عنه واجب من جهتي العقل والشرع جميعاً ، أما من جهة العقل فلأنه[7] يدفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر ، ودفع الضرر عن النفس واجب ، وأما من جهة الشرع فلأن قوله تعالى : « **كنتم خير أمة أخرجت للناس** [8] **تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** [8] » لم يفصل بين أن يكون هذا الضرر [9] مما يختصه[10] وبين أن يكون مما يتعداه.

---

(١) و (٢) ولئن ، في ص
(٣) محذوفة من ص
(٤) محذوفة من ص
(٥) يخصه ، في ص
(٦) محذوفة من ص
(٧) فإنه ، في ص
(٨) الآية ، في ص
(٩) المنكر ، في ص
(١٠) يخصه ، في ص

وأما مالا يقع به الاعتداد ، فذلك كأن يحاول أحدنا اغتصاب دانق من ماله وهو بمنزلة قارون فى اليسار ، فإنه لا يجب النهى عنه إلا سمعاً ، فأما من جهة العقل وهو غير مستضر به فلا يجب ، هذا فيما يختصه(١) .

وأما مايتعداه، فإنه ينقسم إلى مايقع به الإعتداد فيجب النهى عنه(٢) شرعاً وعقلا إن لحق قلبه به مضض ، وإلى مالا يقع به الاعتداد فلا يجب النهى عنه إلا شرعاً ، وهذه بقية القول فى هذا الفصل .

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة ، الكلام فى أن(٣) المنكر إذا كان من باب الاعتقادات وكيفية النهى عنه ، ثم عطف عليه الكلام فيمن أراد التوبة عنه كيف يتوب . وهذا الفصل الأخير بباب التوبة أليق وبذلك الموضع أخص غير أنا لا نخالفه فى ذلك بل نوافقه عليه

وجملة القول فى ذلك ، أنه لافرق فى باب(٤) المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب ، وبين أن تكون من أفعال الجوارح فى أنه يجب النهى [illegible] إذ النهى عنها إنما وجب لقبحها ، والقبح يعمها .

ومتى فصل بينها بأن أفعال القلوب مما لا يمكن الاطلاع عليها ، فذلك أمور مغيبة عنا ، وما هذا سبيله لا يجب النهى عنه .

قلنا : إن فى أفعال القلوب مايمكن الاطلاع عليه ، فقد علمنا من حال العلوية بغضهم لبنى أمية واعتقادهم فيهم ، وكذلك فإنا نعلم ضرورة من [illegible]

(١) يخصه ، فى س
(٢) محذوفة من س
(٣) محذوفة من س
(٤) محذوفة من س

يدرس طول عمره مذهباً من المذاهب وينصره ويدعو الناس إليه ويبذل جهده فيه وفى الدعاء إليه أنه معتقد لذلك المذهب ؛ وإذ قد تقرر أن الاطلاع على الاعتقاد ممكن ، وصح لدينا خطأ بعض الاعتقادات وفسادها ، وكونها من باب المناكير ، فإنه يلزمنا النهى عنها على حد لزوم النهى عن غيرها من المناكير ، فهذا(١) جملة ما يلزم(٢) تحصيله فى الفصل الأول .

اما الفصل الثانى :

كيفية الت

فالأصل فيه ، أنه من اعتقد اعتقاداً ثم ظهر له فساده وكونه خطأ باطلا ، فإن الواجب عليه أن يتوب عنه ويندم عليه لامحالة ، إلا أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون قد أظهره من نفسه فظهر وانتشر واطلع عليه الناس ، أو لم يظهره لأحد ولم يطلع عليه أحد كفاه التوبة بينه وبين الله تعالى ، وإن أظهره حتى أطلع عليه غيره ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون قد دعا إليه أو لم تكن منه الدعوة ، فإن لم يدع غيره إليه غير أنه ظهر منه ذلك وعرف هو به ، فإن الواجب عليه أن يتوب من ذلك سراً وبين يدى الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد الفاسد كيلا يتهموه به بعد ذلك ، وإن كان منه إلى ذلك المذهب والاعتقاد الفاسد دعوة فلا يخلو ، إما أن يكون قد قبل منه غيره أولا ، فإن(٣) لم يقبل منه غيره كفاه التوبة بين يديه على الحد الذى ذكرناه ؛ فإن قبل ، فإن الواجب عليه أن يتوب عن ذلك ويعرف ذلك الغير الذى قبل منه توبته عنه ، وأنه قد تبين له فساد ذلك الاعتقاد . ثم هل (٤) يجب عليه(٤) إفساد ذلك المذهب ، وحل تلك الشبهة التى ألقاها إليه ؟ ينظر(٥) ، فإن كان فى الناس من يقوم مقامه فى حل تلك

(١) فهذا هو ، فى س
(٢) يجب ، فى س
(٣) فإن كان ، فى س
(٤) يلزمه ، فى س
(٥) نظر ، فى س

الشبهة عليه لم يلزمه إلا القدر الذى ذكرناه ، ويكون حل تلك الشبهة عليه من فروض الكفايات ، وإن لم يكن فى العلماء من يقوم مقامه فى حل[1] تلك الشبهة ، أو كان فى العلماء الذين يقومون مقامه فى الحل كثرة ، غير أن لبيانه مزية على بيانهم ، فإن الواجب أن يظهر من ذلك الاعتقاد التوبة ، ثم يبين وجه الخطأ فيه ويحل له الشبهة التى ألقاها إليه ، فهذه[2] طريقة القول فى ذلك .

ومما يشبه هذه الجملة ، الكلام فى المفتى إذا أخطأ ، ما الذى يلزمه إذا أراد التوبة عنه ؟ وجملة القول فيه :أن من أفتى ، فإما أن تكون فتواه فيما الحق فيه واحد وأخطأ فيلزمه التوبة عنه وأن يذكر للمستفتى خطأه فى ذلك ، وإما أن تكون فتواه فيما لا يتعين الحق فيه واحد بل يكون طريقه الاجتهاد ، ثم إنه فى ذلك بين أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه غير أنه ترجح لديه وجه على الوجه الذى أفتى به فلا يلزمه والحال هذه شىء ، إذ لم يكن عليه غير تأدية الاجتهاد حقه وقد فعل ، وبين أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل أفتى فيما بدا له ، فيلزمه والحال هذه أن يتوب عن ذلك ، ويبين للمستفتى أنى قد قصرت فى الجواب ولم أؤد الاجتهاد حقه .

وقريب من هذا ، الكلام فى الحاكم إذا أخطأ فى الحكومة ، لأنه[3] إما أن يكون قد حكم بما الحق فيه واحد ، أو بما طريقه الاجتهاد . فإن كان قد[4] حكم بما الحق فيه واحد وأخطأ لزمه أن يتوب عن ذلك ويظهر للمحكوم له والمحكوم عليه خطأه فى الحكم ، وإن حكم بما فى طريقه الاجتهاد ، فإما أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه وحكم بما أدى إليه الاجتهاد ثم تغير حاله فى الاجتهاد

(١) محذوفة من س (٢) هذه ، فى س

(٣) لأنه لا يخلو ، فى س (٤) محذوفة من س

ورأى القوة فى خلاف ما حكم به ، وإما[1] أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل حكم بما بدا له ؛ فإن كان الأول فلا شىء عليه البتة ، إذ الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد ، اللهم إلا أن يكون قد ظهر له أن القوة فى أحد الوجهين قبل الحكم إلا أنه حكم بالأضعف عنده ، فحينئذ يلزمه الحكم بالأقوى والرجوع إلى المحكوم عليه[2] وبيان أن الحكم كيت كيت ، وإن كان الثانى فإن الواجب أن يتوب عن ذلك ويبين للمحكوم له والمحكوم عليه أن الحكم كذا وكذا وأنى لم أحكم يوم حكمت عن اجتهاد . فهذه طريقة القول فى ذلك .

فصل فى الإمامة[3]

وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكلام فى الإمامة ؛ ووجه اتصاله بهذا الباب أن أكثر ما يدخل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة .

وجملة ذلك أن معرفة الإمام واجب ، ولسنا نعنى به أنه يجب معرفته سواء

(١) فأما ، فى الأصل (٢) عليه ، فى س

(٣) عنى القاضى بموضوع الإمامة واختلاف الأمة فيه عناية كبيرة ، فقد وقف عليه الجزء العشرين من كتاب المغنى ، وتناوله بإفاضة فى المحيط ، وكان لكتابته أثرها الكبير فى الفكر الإسلامى ، فأما المؤيدون لرأيه فقد نحوا نحوه فى تبويب الموضوع وتقسيمه ، فكانت أغلب الدراسات التى كتبت بعده مطبوعة بطابعه ، وأما المخالفون فقد ألفوا كتباً بذاتها فى نقض رأيه أو أشاروا إلى ما كتب فى مؤلفاتهم . ومن الذين ألفوا ضده الشريف المرتضى الإمامى الذى وضع كتاباً باسم الشافى فى نقض الامامة كما وردت فى المغنى ، أما القاضى جعفر بن عبد السلام الزيدى فقد كتب فى الرد على القاضى لما ضمنه فى المحيط بالتكليف حول موضوع الامامة ، وألف أبو الحسين البصرى كتاباً فى نقض الشافى وتأييد القاضى . ويجب أن نلاحظ هنا أن معلق شرح الأصول مانكديم زيدى ولذلك فإنه كتب هذا الموضوع مخالفاً للقاضى عبد الجبار .

كان أو لم يكن ، وإنما[1] المراد إذا كان ظاهراً يدعو إلى نفسه ، ولا خلاف فى هذا إلا شىء يحكى عن قاضى القضاة أبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى ، ومن البعيد أن يكون قد أنكر ما قلناه ، وإنما الذى يقوله أن ذلك لا يجب على الكافة والعوام ، وإنما هو من تكليف العلماء .

فقد حصل لك أنما أدعيناه من وجوب معرفة الإمام على الحد الذى نقوله مجمع عليه .

خمسة فصول

واعلم أن الكلام فى الإمامة يقع فى خمسة مواضع : أحدها فى حقيقة الإمام ، والثانى فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام ، والثالث فى صفات الامام ، والرابع فى طرق الامامة ، والخامس فى تعيين الامام .

حقيقة الامام

أما الفصل الأول

وهو أن الامام فى أصل اللغة هو المقدم ، سواء كان مستحقاً للتقديم أو لم يكن مستحقاً. وأما فى الشرع فقد جعله اسماً لمن له الولاية على الأمة والتصرف فى أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد ، احترازاً عن القاضى والمتولى ، فإنهما يتصرفان فى أمر[2] الأمة ولكن يد الامام فوق أيديهم . هذا[3] هو الفصل الأول .

الحاجة الى الامام

وأما الفصل الثانى

وهو الكلام فيما له ولأجله يحتاج إلى الامام . اعلم[4] أن الامام إنما يحتاج إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية ، نحو إقامة الحد وحفظ بيضة البلد[5] وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو وتعديل الشهود وما يجرى هذا المجرى .

(١) بل ، فى س
(٢) محذوفة من س
(٣) فهذا ، فى س
(٤) فاعلم ، فى س
(٥) الإسلام ، فى س

ولا خلاف فى أن هذه الأمور لا يقوم بها إلا الأئمة ، إلا فى إقامة الحد والغزو ، فعندنا أن إقامة الحدود والغزو كغيرها من هذه الأشياء التى عددناها فى أنه لا يقوم بها إلا الأئمة ، والدليل عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم حجة على ما سيجىء من بعد إن شاء الله تعالى .

وقد ذهبت الامامية إلى أن الامام إنما يحتاج إليه لتعرف من جهته الشرائع ، والذى يدل على فساد مقالتهم هذه ، هو أن الشرائع معروفة[1] أدلتها من [2] كتاب الله تعالى وسنة الرسول [2] عليه السلام وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة ؟ فأى حاجة بالأمة إلى الامام ؟ وفيهم من قال بأن الحاجة إلى الإمام هو لأنه لطف فى الدين وذلك مما لا دلالة عليه . وبعد ، فكيف يجوز أن يغيب الامام عن الأمة طوال هذه المدة ، مع كونه لطفاً فى الدين ، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة .

فإن قيل: [3] إن هذا الذى ذكرتموه إنما يدل على فساد ما يقوله هؤلاء ، فما دليلكم على صحة ما اخترتموه مذهباً .

قلنا : الاجماع ، فقد اتفقت الأمة على [4] اختلافها فى أعيان الأئمة أنه لا بد من إمام يقوم بهذه الأحكام وينفذها ، وإجماع الأمة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم : عليكم بالسواد الأعظم ، وقوله : لا تجتمع أمتى على الضلالة .
ومما يدل عليه أيضاً آية المشاقة والاستدلال بها مشروح فى مجموع العمد .

وأما الفصل الثالث

صفات الامام

فى صفات الإمام ؛ اعلم أن الإمام يجب أن يكون من منصب مخصوص

(١) معلومة ، فى س
(٢) من الكتاب لله والسنة لرسول الله ، فى س
(٣) قال ، فى س
(٤) مع ، فى س

خلاف ما يحكى عن طائفة من الخوارج ، ولا يكفى هذا القدر حتى يكون فاطمياً ، ثم لا يجب أن [1] يكون حسنياً أو حسينياً بل الذى لابد منـــه هو أن يكون من أحد البطنين ، ويجب أن يكون مبرزاً فى العلم مجتهداً ولا خلاف فيه وإنما اختلفوا فى القاضى. وقد حكى[2] عن أبى حنيفه ، أنه لا يجب فى القاضى أن يكون مجتهداً ، وإن كان قاضى القضاة استبعد عنه هذه الحكاية وقال : إنما أراد به أنه ليس يجب أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء، وترتيب أبوابها ، وهكذا غرضنا إذا اعتبرنا كون الإمام مجتهداً ، فليس من ضرورته أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وحكاياتهم وترتيب أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء وترجيح بعض أقوال بعضهم على البعض كفى، [2] غير أنه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئاً من اللغة، ليمكنه النظر فى كتاب الله تعالى[3] ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يرده ، وإن كان فى معرفة مراد الله بخطابه وغير ذلك يحتاج إلى أمور أخر غير العلم بالعربية المجردة ، وهو أن يكون عالماً بتوحيد الله تعالى وعدله ، وما يجوز على الله تعالى من الصفات وما لا يجوز ، وما يجب له من الصفات وما لا يجب ، ويكون عالماً بنبوة محمد صلى الله عليه ؛ فإذن قولنا ينبغى أن يكون مجتهداً يجمع هذه الأمور كلها .

ولا بد مع هذه الشرائط أن يكون ورعاً شديداً ، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه ، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات فى الأمور .

فهذه جملة ما يعتبر من الأوصاف فى الشخص حتى يصلح للامامة .

---

(1) حتى ، فى س
(2) محذوفة من س
(3) محذوفة من ا

فأما الأول، وهو أنه يكون من منصب مخصوص فلا بد من اعتباره لدلالة الإجماع ، فإن أبا بكر لما [1] ادعى بحضرة الجماعة أن الأئمة من قريش لم ينكر عليه أحد .

وأما كونه عالماً بحيث يصح معه مراجعة العلماء والفرق بين ضعيف الأقوال وقويها ، فإنه لو لم يكن عالماً لم يمكنه القيام بشىء من هذه الأحكام التى احتيج إليه لمكانها ، فما من شىء منها إلا ومن لا علم له بهذه الجمله التى عددناها لا يتأتى منه تنفيذها .

وأما العفاف والورع ، فلأنه لو كان متهتكا لم يجز له تولية القضاة ولا تعديل [2] الشهود وإقامة الحدود وسد الثغور بالاجماع . يبين ذلك ويوضحه ، أن بالاتفاق[3] منع من جواز التولية من قبل قطاع الطريق ، فلا وجه لذلك إلا تهتكهم وتظاهرهم بالفسق ، فإذا كان الإمام بهذه الصفة لم يكن إماما ولا جاز التولى من قبله .

وأما الشجاعه وقوة القلب ، فلأنه لو لم يكن كذلك لم يمكنه تجييش الجيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفرة ، وقد ذكرنا أن هذه الأحكام هى التى أحوجت إلى الإمام .

وأما الفصل الرابع

طرق الامامة

وهو الكلام فى طرق الإمامة . فقد اختلف فيه ؛ فعندنا أنه النص فى الأئمة الثلاثة والدعوة والخروج فى الباقى ، وعند المعتزلة أنه العقد

---

(1) حين ، فى س
(2) وتعديل ، فى س
(3) الاتفاق ، فى س

والاختيار وإليه ذهبت الجبرة ، ويحكى عن الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال ، وإلى قريب من هـذا ذهب عباد فى طريق النبوة ، فقـد قال إن طريقها الجزاء على الأعمال ، وقالت الخوارج إن طريقها الغلبة ، وقالت العباسية بل [1] طريقها الإرث ، وقالت الإمامية والبكرية إن طريقها النص .

ونحن إذا أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب فلنا طريقان : أحدهما هو أن نبدأ بالدلالة عليه ، والثانى، [2] أن نبين فساد هذه المقالات كلها حتى لا يبق إلا ما نقوله .

أما الذى يدل على ما ذهبنا إليه ابتداء : الاجماع ؛ فلا خلاف بين الأمة أن من انتدب لنصرة الاسلام ونابذ الظلمة وكان مستكملا لهذه الشرائط التى اعتبرناها ، [3] فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له ، وكذلك فقد اتفق أهل النبى صلى الله عليه وعلى آله على أن طريق الإمامة إنما هو الدعوة والخروج على الحد الذى ذكرناه ، هذا إذا أردت ابتداء الدلالة على ذلك .

فأما إذا أردت هذه المقالات ، فان الذى يشتبه الحال فيه ليس إلا مقالة المعتزلة ، وما عداها فظاهر السقوط .

وإذا أردت إفساد مقالتهم فلك فيه طريقان :

أحدهما ،هو أن تطالبهم بتصحيح ذلك وتفسد عليهم ما يحتجون به ،

والثانى هو أن تبدأ بالدلالة على فساد مقالتهم

---

(١) لان ، فى س (٢) الآخر ، فى س
(٣) تعتبرها ، فى س

أما الطريق الأول ، فهو أن تقول[1] : ما دليلكم على أن العقد والاختيار طريق الامامة ؟ فإن قالوا : إن الإمامة عقد من العقود ، بل هى من أقلها رتبة وأعظمها منزلة فلا بد من عاقد يعقدها للمعقود له ، قلنا : هب أن الأمر على ما ذكرتموه فمن أين أن الأمامة عقد ، وأن العقد لا بد له عن عاقد يعقده، فمن أين أنه لا يجوز أن يكون العاقد نفس الامام حتى يعقد لنفسه على الحد الذى نقوله ، وصار الحال فيه كالحال فى النذور . وهكذا نتبع[2] كلامهم ونفسد عليهم الوجوه التى يذكرونها فى هذا الباب ، فهذه طريقة القول فى ذلك .

وإذا أرت ابتداء الدلالة على فساد مذهبهم ، فالأصل فيه أن تقول :

لو كان الأصل فى الإمامة إنما هو العقد والاختيار لكان لا بد من أن يكون إليه طريق ، والطريق إليه إما[3] العقل أو الشرع ، والعقل مما لا يجوز أن يكون طريقاً إليه لأن الإمامة حكم شرعى فيجب أن يكون الطريق إليه[4] أيضاً شرعياً ، وإذا كان الطريق إليه الشرع ، فإما أن يكون الكتاب أو السنة أو الإجماع ، وشىء من ذلك غير ثابت هناك .

قالوا : إن الاجماع حاصل على ذلك ، فمعلوم أن نفراً من الصحابة حضروا السقيفة وعقدوا لأبى بكر الإمامة ولم ينكر عليهم أحد ، ولم يقل أن العقد ليس بطريق إلى الإمامة ، وفى ذلك ما نقوله ؛ يبين ذلك[5] ويوضحه[5] ،أن الصحابة يومئذ كانوا بين مبايع عاقد ، وبين متابع ، وبين ساكت سكوتاً يدل على الرضى ، وهذه[6] صورة الاجماع .

---

(١) تقول لهم ، فى س (٢) وردت ، فقسد
(٣) إنما يكون ، فى س (٤) إليها ، فى س
(٥) محذوفة من س (٦) وهذا ، فى س

وربما يؤكدون ذلك ، بأن عمر جعل الأمر شورى بين ستة ولم ينكر عليه أحد ، ولو كان طريق الإمامة غير العقد والاختيار لأنكروا عليه ، بل كان لايدخل علي بن أبي طالب تحت الشورى ، ويقول : إن الله قد نص علىّ في محكم كتابه وكذا(١) الرسول ، فلم أدخل معكم في الشورى ، وهذا الأمر لا حق لغيري فيه ؟ .

وجوابنا ، أن هذا إنما يصح لو ثبت أن الصحابة كانوا بين مبايع ومتابع وساكت سكوتاً يدل على الرضى ، وهذه صورة الإجماع ، ونحن لانسلم ذلك، فمعلوم أن علياً عليه السلام لما امتنع عن البيعة هجموا على دار فاطمة ، وكذلك ؛ فإن عماراً ضرب وأن زبيراً كسر سيفه ، وسلمان استخف به ، فكيف(٢) يدعى الاجماع مع هذا كله ، وكيف يجعل سكوت من سكت دليلا على الرضى؟ وأما دخوله عليه السلام في الشورى ، فلأنه كان صاحب الحق ، ولصاحب الحق أن يطالب حقه بما يمكنه ، فلا يصح ما ذكرتموه .

وقد اعترضت المعتزلة على الذى اخترناه من وجوه تقدم بعضها ولم يتقدم البعض .

فما لم يتقدم قولهم : إنما قد(٣) فسرتم به الدعوة والخروج من حكم الإمامة ، فكيف يجعل طريقاً إليها ؟ قلنا: لايمتنع ذلك ، فإن أحد الأمرين ينفصل عن الآخر .

ومن ذلك قولهم: إن الدعوة والخروج لو كان طريقاً للامامة ، لكان يجب إذا اتفق الدعوة من شخصين يصلح كل واحد منهما لذلك ، أن ينعقد أمرهما

---

(١) وهكذا ، في س
(٢) كيف ، في س
(٣) محذوفة من س

ويصيرا إمامين لحصول الدعوة والخروج ، وذلك لم يذكره أحد سوى ناصركم(١) وأنتم فقد تأولتم(٢) كلامه كيلا يلحقه خرق الاجماع . وجوابنا ، إن ذلك قلما يتفق في وقت واحد ، ولو اتفق فالواجب أن ينظر فيمن سبقت دعوته ، فأيهما سبقت دعوته فهو الإمام . وإن اتفق منهما الدعوة في وقت واحد ،فإنه لاتنعقد إمامة واحد منهما ، وصار الحال في ذلك كالحال في ولي النكاح ، فكما أنه لاينعقد النكاح ما لم يسبق أحد العقدين على الآخر ، كذلك ههنا .

وعلى أن هذا لازم لهم في العقد والاختيار ، فيقال لهم : ما تقولون لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان للإمامة ، وكلما ذكروه(٣) من عذر(٤) هناك فهو عذر لنا ههنا .

واعلم أن أبا علي وأبا هاشم لم يختلفا في أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عقد له أولا ، وإنما الخلاف فيما(٥) إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة .فعند أبي هاشم أنه لاينعقد إمامة واحد منهما كما في ولي النكاح فلا بد أن يعقد ثانياً لأحدهما ، وقد قال أبو علي :إنه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة فإن الواجب أن يقرع بينهما ، وعلى الأحوال كلها فما أمكنهم ذكره في العقد يمكننا أن(٦) نذكره في الدعوة إذ لا فصل .

وأما الفصل الخامس .

تعيين الإمام

في تعيين الامام ؛ اعلم أن مذهبنا، أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه ، عليّ ابن أبي طالب ، ثم الحسن ثم الحسين ، ثم زيد ابن علي ، ثم من سار بسيرتهم

---

(١) ناصر لكم ، في س
(٢) أولتم ، في س
(٣) يذكر ، في س
(٤) عذره ، في س
(٥) فيه ، في س
(٦) محذوفة من س

وعند المعتزلة، أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على عليه السلام، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم، ولهذا تراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز، لما سلك طريقهم .

وعند الإمامية أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه، علىّ ثم الحسن ثم الحسين إلى تمام اثنى عشر، فهذه طريقة القول فى تعيين الإمام وذكر الخلاف .

فصل

هل يجوز خلو الزمان عن إمام

اعلم أن من مذهبنا أن الزمان لايخلو[1] عن إمام، ولسنا نعنى به أنه لابد من إمام متصرف فالمعلوم أنه ليس، وإنما المراد به ليس يجوز خلو الزمان عمن يصلح للإمامة .

ثم إن العلم بالحاجة إلى الإمام لايجوز أن يكون عقلياً، بل إنما[2] نعلمه شرعاً .

وقد خالفنا فى ذلك أبو القاسم، وقال: إنا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلا، وإليه ذهبت الإمامية .

ويقولون: إن الإمام لابد من أن ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه .

وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أن ينصبوه إن لم ينص الله تعالى عليه، لأن مصلحتهم فى ذلك؛ وهذا يحتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما تقوله الإمامية إن الامام لطف فى الدين، ويحتمل أن يريد به المصلحة الدينوية على ما يقوله بعض أصحابه. فإن أراد به الأول، فالفرق بينه وبين الإمامية هو[3] من

(١) لا يجوز أن يخلو، فى س
(٢) محذوفة من س
(٣) محذوفة من س

الوجه الذى ذكرته، ولأجل ذلك لايجب فى الإمام أن يكون معصوماً وأوجبت الإمامية ذلك، وإن أراد الثانى، فالفرق بينه وبين الإمامة ظاهر، لأنهم يقولون إن الإمام لطف فى الدين كمعرفة الله بتوحيده وعدله وغير ذلك من الألطاف، وهو لايقول به .

والذى يدل على فساد مقالتهم، هو أنه لو كان العلم بوجوب وجود الامام عقلياً، لكان لابد من أن تكون الحاجة إلى الإمام أيضاً فى العقليات، ومعلوم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، فكيف يصح أن تعلم الحاجة إليه عقلا .

فإن قيل: هلا جاز أن يحتاج إلى الإمام فى العقليات؟ قلنا: إنه لو احتيج إليه فى ذلك لكان لاتخلو الحاجة إليه من أن تكون لمنافع دينية أو دنياوية .

ولم يجز أن تكون الحاجة إليه للمنافع[1] الدنياوية، كأن يقال يحتاج إليه لتعرف من جهته الأغذية من السمومات ومايضر ممايِنفع، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالسير والأخبار، ولذلك يشترك فى معرفته العقلاء وغير العقلاء من البهائم ونحوها، ولأن ذلك يمكن أن يعرف من[2] واحد فلا يحتاج إلى غيره فيقدح فى حاجة الناس إلى الامام فى سائر الأزمان .

وإذا قيل بالحاجة إليه للمنافع الدينية فلايخلو: إما أن يحتاج إليه فى التكاليف العقلية أو السمعية، فإن احتيج إليه فى التكاليف العقلية لم يجز وإلا احتاج الإمام إلى إمام آخر، والكلام فى ذلك الإمام كالكلام فيه فيتسلسل، ولأنه لايحتاج فى شىء من التكاليف العقلية إلا إلى الاقدار والتمكين وإزاحة

(١) من أن تكون المنافع، فى س، وفى أصل ا، لمنافع .
(٢) من أنه، فى س

العلة بالألطاف ، ولا تأثير للإمام فى شىء من ذلك بل حاله وحال غيره فى هذه الأمور على سواء .

فإن قيل : ما أنكرتم أن له مزية على غيره من حيث يتعلق بوجوده لطف للمكلف[1] . قلنا : إذا قيل بوجوده لطف للمكلفين[2] وصلاحهم[3] ، فإنه المراد أن يؤدى عليهم عن الله تعالى ما فيه صلاحهم أو يقوم بمصالحهم ، وأى ذلك من هذين الأمرين فلاحظ للإمام فيه .

وبعد ، فلا يكون ذلك كذلك إلا والطريق إليـــه الشرع وفى ذلك ما نقوله .

فإن قيل : إن وجود الامام لطف من وجه آخر ، وهو أن الناس يطيعون الله تعالى ويتجنبون المعاصى انقياداً لأمره واتباعاً له وانخراطاً فى سلك طاعته . قلنا : إن ذلك مما لا نعلمه من حال جميع الناس ، بل فى الآدميين من إذا ولى عليه غيره كان ذلك داعياً إلى الفساد ، وعلى هذا فإن أبا جهل لما بعث إليه النبى صلى الله عليه ، كان قد بلغ فى العناد وترك الاستسلام والانقياد كل مبلغ ولم يطع كغيره وكذا الحال فى غيره من الكفرة .

وبعد ، فهذا الكلام يوجب على قائله وجود الأئمة الكثيرة ، فإن هذا الغرض لا يندفع بإمام واحد والناس فى العالم مفترقون ، بل الواجب أن ينصب فى كل محلة إمام ، ليكون أهل تلك المحلة إلى الطاعة أقرب ، انقياداً له وطاعة لرضاه ، وفى ذلك الفساد ما لا يخفى على أحد .

---

(1) للمكلفين ، فى س
(2) المكلفين ، فى س
(3) فإنه يراد ، فى س

فصل

اعلم أنا قد قدمنا الكلام فى طريق الإمامة واختلاف الأقوال فيها ، غير أنا نعيده ههنا على نوع من الاختصار ، ونضم إليه ما يشذ[1] ويسقط ، فنقول :

إن الزيدية اتفقوا على أن الطريق إلى إمامة على بن أبى طالب والحسن والحسين عليهم السلام النص الخفى ، وأن الطريق إلى إمامة الباقين الدعوة والخروج . ثم اختلفوا فى أنه هل[2] يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؟ فقال بعضهم : يجب تفسيقه وهم الجارودية ، وقال آخرون لا يجب[3] وهم الصالحية .

وأما الإمامية فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص الجلى الذى يكفر من أنكره ، ويجب تكفيره ، فكفروا لذلك صحابة[4] النبى عليه السلام .

وقد وافقتهم البكرية والكرامية فى أن طريق الإمامة إنما هو النص ، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبى عليه السلام أبو بكر ، وإليه ذهب الحسن البصرى .

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « **قل للمخلفين من الأعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون** »[5] فيقولون : إنه ورد فى أبى بكر ، فهو أول من دعا إلى أهل الردة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وذلك مما لا يسلم لهم أن المراد به أبو بكر ، بل الصحيح أنه فى علىّ عليه السلام ودعائه إلى قتال من قاتلهم من القاسطين والمارقين والناكثين .

---

(1) شذ منه ، فى س
(2) ناقصة من أ
(3) بعضهم ، فى س
(4) أصحاب ، فى س
(5) الفتح ١٦

ومتى قيل : إن الآية تقتضي إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعليّ لم يدع إلا إلى قتال أهل القبلة من أهل البغي، قلنا : ليس في قوله تعالى :أو يسلمون ما ظننتموه .

وربما يستدلون بتقديم النبي صلى الله عليه وسلم إياه في الصلاة ، وذلك أيضا في البعيد، لأن النبي صلى الله عليه قدم كثيراً من الصحابة للصلاة ولم يدل على إمامتهم . وبعد ، فإن الإمامة في الصلاة بمعزل عن القيام[١] بالإمامة الكبرى والقيام بأمر الأمة ، ولهذا يصلح لأحدهما العبد دون الآخر ، فكيف قاسوا أحد الأمرين على الآخر ، وما وجه الشبه بينهما .

وأما المعتزلة ، فقد ذهبت إلى أن طريق الإمامة العقد[٢] والاختيار ، ورامت تصحيح ذلك بوجوه تقدم بعضها وهذا باقيها :

قالوا : طريق الإمامة بالاتفاق إما العقد والاختيار ، أو النص ، وقد بطل النص فلم يبق إلا العقد والاختيار .

قالوا : والذي يدل على أنه لا نص ، هو أنه لو كان كذلك لكان[٣] لا يخلو : إما أن يكون نصاً جلياً أو خفياً . لا يجوز أن يكون نصاً جلياً ، لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون الراد كافراً لرده ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك تكفير الصحابة على فحش القول به ، ولكان لا يجوز أن يخفى الحال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم[٤] ضرورة ، لولا ذلك وإلا كان يجوز أن يكون الله تعالى قد تعبدنا بصلاة سادسة وبحج إلى غير بيته الحرام إلا أنه خفي على الناس أمره ولم يظهر، وذلك شنع بمرة . فبطل النص الجلي[٥] .

(١) محذوفة من ص
(٢) إنما هو العقد ، في ص
(٣) محذوفة من ص
(٤) يعلم ، في ص
(٥) بالجلي ، في ص

وأما النص الخفي[١] فإنه كان يجب أن لا يذهب الصحابة بأسرهم عن الغرض به ، فقد كانوا في غاية المعرفة بالمقاصد وما يجري هذا المجرى ، وفي علمنا بأنهم لم يعرفوا هناك نصاً ولا أقروا به دليل على أنه لم يكن له أصل ؛ وبعد ، فلو كان هناك نص لأورده المنصوص عليه واستدل به على إمامته ، والمعلوم أنه لم يورده ولم[٢] يحتج به وفي ذلك دلالة على أن ذلك لم يكن . والجواب أنكم ألزمتم الإمامية ما يلتزموه فلا معنى له .

وأما النص الخفي على ما نقوله فإنه ليس يجب أن يعرفه كل أحد ؛ فإن ذلك إنما يجب فيما العلم به ضروري ، ولسنا ندعي أن الصحابة اضطرت إلى قصد النبي بذلك .

فإن قالوا : فلم ذهبوا عن الغرض به ولم يعرفه أحد ؟ قلنا : لأنهم لم ينظروا فيه أو حملوه على وجه آخر[٣] غير الإمامة ، وعلى أنا لا نسلم أن الصحابة بأسرهم ذهبوا عن الغرض به ، فمعلوم أن أصحاب علي عليه السلام كانوا يعرفون ذلك ، وكذلك فكان عليّ يدعيه ويعتقده ، فكيف صح لهم ما قالوه ؟

وقد دخل في الجواب عن قولهم : لو كان هناك نص لاحتج به المنصوص عليه تحت هذه الجملة . وقد سأل قاضي القضاة نفسه حين دل على أنه لا نص، بأنه لو كان لأظهره المنصوص عليه واستدل على إمامته وفي علمنا بأنه لم يفعل دليل على أنه لم يكن ، وقال : ما أنكرتم أنه لم يورده ولم يتمسك به في تثبيت إمامته لعلمه أو لغلبة ظنه أنهم لا يصغون إليه ولا ينظرون فيه ؟ وأجاب[٤] عن ذلك: بأن هذا مما لا يمكن ، مع أن حال الصحابة في الاستسلام للحق والانقياد

(١) بالمعلى ، في ص
(٢) ولا ، في أ
(٣) محذوفة من ص
(٤) وأجاب ، في ص

له والرجوع إليه بحيث لا يخفى على أحد ، وعلى هذا فالمعلوم أن علياً لما أنكر على عمر إقامة الحد على الحامل ، فقال : هب أن لك عليها سلطاناً فما سلطانك على ما فى بطنها ، أصغى إليه فرجع إلى قوله ، وقال : لو لا على لهلك عمر . وكذا[١] فقد روى أنه رجع فى بعض الحوادث إلى قول معاذ لما بين له أن الحق فى قوله ، وقال : لولا معاذ لهلك عمر . وهكذا فقد روى أنه على محله فى[٢] القلوب ومكانه فيها ومنزلته فى العلم ، ترك[٣] قوله لقول امرأة أنكرت عليه بعض الحوادث ، وقال : كلكم أفقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت ؛ إلى غير ذلك من الأحاديث التى لا يلتبس الحال فيها . فلو كان مع المنصوص عليه نص ، لكان من سبيله أن يورده عليهم ويحتج به عندهم ، سيما وقد عرف من حالهم أنهم يرجعون إلى قول كل أحد إذا تبين لهم الحق فى جنبته ، فلما لم يظهره ولا احتج علم أنه لم يكن أصلا .

وقد جرى فى كلامنا ما هو جواب عن هذا ، فقد ذكرنا أن علياً أورد النصوص وأظهر الاستدلال بها ، فكيف يمكن ادعاء أنه لم يظهر ذلك ، وحديث الشورى يشتمل[٤] على نيف وسبعين دلالة وفضيلة أوردها على بن أبى طالب مستدلا ببعضها على إمامته ، وببعضها على فضله على الصحابة ، وهذا واضح عند من أنصف .

وربما قالوا : إن الصحابة وإن اختلفوا فى المختار لم يختلفوا فى الاختيار ، وهذا دعوى منهم ، فمن خالف فى إمامة أبى بكر لم يعتقد الاختيار طريقاً للإمامة .

(١) وهكذا ، فى س (٢) من ، فى س
(٣) يترك ، فى س (٤) اشتمل ، فى س

وربما يؤكدون كلامهم المتقدم بقول العباس بن عبد المطلب لعلى بن أبى طالب عليه السلام : أمدد يدك أبايعك ، وقول على : لو كان عمى حمزة وأخى جعفر حيين لفعلت ، وباحتجاج علىّ على طلحة والزبير بالبيعة وقوله لهما : بايعتمانى ثم نكثتمانى[١] ؛ ويقولون : إن هذا كله ينافى النص ويؤذن أصحابهم بأن طريق الإمامة عند على وغيره العقد والاختيار على الحد الذى نقوله وقريب من هذا احتجاجهم بدخول علىّ على عليه السلام تحت الشورى ، فقد ذكرنا أن الوجه فيه أنه كان لا يصل إلى حقه إلا بالدخول فيه وهذا[٢] سائغ ، وعلى أنه وإن دخل فى الشورى فلم يجعل الأمر موقوفاً على اختيارهم إياه وعقدهم للإمامة ، وأما احتجاجه على طلحة والزبير بالبيعة فلكى يبين لهم أنهم لا يثبتون على الحق أصلا . فهذه جملة ما يحتمله هذا الجمل .

فإن قيل : فما ذلك النص الذى دلكم على إمامة علىّ عليه السلام ؟ قيل له : نصوص كثيرة من كتاب الله تعالى نحو قوله : « **انما وليكم الله ورسوله** »[٣] الآية . بين الله تعالى أن الولاية له عز وجل ثم لرسوله ثم للموصوف بإيتاء الزكاة فى حال الركوع ، ولا خلاف فى أن الموصوف بذلك علىّ عليه السلام دون سواه . فإن قال قوله تعالى : « **الذين يقيمون الصلاة** » الجماعة ، فكيف يصح حمله على الواحد ؟ قيل له : لابد من أن يحمل على واحد وإلا لزم أن يكون المولى والمولى عليه واحداً وذلك مما لا سبيل إليه ، وبعد فإن فى آخر الآية ما يمنع من حمله على الجماعة لأن الواو فى قوله : وهم راكعون ، واو الحال ، فيجب أن يكون المراد به من أدى الزكاة فى حال الركوع ، ومتى

(١) نكثتما فى ، فى س (٢) وذلك ، فى س
(٣) المائدة ٥٥

قيل : إن الآية محمولة على المحبة والنصرة ، قلنا : لا تنافى بين بعض هذه الأمور وبين البعض ، فنحمله على الجميع .

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى » أثبتت لعلى عليه السلام جميع المنازل التى كانت ثابتة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة . ومن المنازل التى كانت ثابتة لهارون من موسى الإمامة ، فوجب ثبوتها لعلى عليه السلام . وفى[1] ساداتنا من ادعى بأن الخبر متواتر ، وفيهم من قال أنه متلقى بالقبول وهو الصحيح .

ومن ذلك حديث غدير خم بطوله ، وموضع الدلالة منه قوله: « من كنت مولاه »[2] ، والمولى والأولى فى اللغة وعرف الشرع واحد ، قال الله تعالى : « **فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين** »[3] وقال لبيد :

مولى المخافة خلفها وإمامها

ولتطويل الإمامة[4] واستيفاء[5] القول فيها[6] موضع آخر .

فصل فى التفضيل

اعلم أن الأفضل فى الشرع ، هو الأكثر ثوابا ، ولذلك قال مشايخنا : [illegible] طريق معرفته الشرع ، لأنه لا مجال للعقل فى مقادير الثواب والعقاب .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس

(١) ومن ، فى ص

(٢) الحديث فى النهاية فى غريب الأثر ، لابن الأثير ، باب الواو مع اللام . وا[illegible] للأحاديث التى وردت فى فضائل الصحابة كتب الحديث وخاصة البخارى .

(٣) التحريم ٤

(٤) ولتطويل الكلام ، فى ص (٥) استيفائها ، فى ص

(٦) محذوفة من ص

بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على عليه السلام ، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان فلذلك سموه شيعيا .

وأما أبو على وأبو هاشم فقد توقفا فى ذلك ، وقالا : ما من خصلة ومنقبة ذكرت فى أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذكور لصاحبه .

وأما شيخنا أبو عبدالله البصرى فقد[1] قال : إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه على بن أبى طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ، ولهذا كان يلقب بالمفضل ، وله كتاب فى التفضيل طويل .

وقد كان قاضى القضاة يتوقف فى الأفضل من هؤلاء الأربعة كالشيخين ، إلى أن شرح هذا الكتاب فقطع[2] على أن أفضل الصحابة[3] أمير المؤمنين[3] علىّ عليه السلام .

فأما عندنا : إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علىّ ثم الحسن، ثم الحسين عليهم السلام .

والذى يدل على ذلك الآيات والأخبار المروية فى على عليه السلام ، نحو خبر الطير وخبر المنزلة وغيرهما ، وأيضا فما منقبة من المناقب كانت متفرقة فى الصحابة إلا وقد كانت مجتمعة فى أمير المؤمنين من العلم والورع والشجاعة والسخاء[4] وغير ذلك ، ومما يدل على ذلك إجماع أهل البيت ، وهذا كما يدل على أن أفضل الصحابة ، فإنه يدل على أن الحسن كان أفضل الصحابة بعده ، ثم الحسين عليهم السلام . فهذه جملة ما هوله فى هذا الموضع .[5]

(١) محذوفة من ص (٢) وقطع ، فى ص

(٣) محذوفة ن ص (٤) والسخاوه ، فى ص

(٥) اثبتنا موضوع الإمامة كما عرضه معلق شرح الأصول ، ولم ندخل فى مناقشه هذا الموضوع لأنه كتب علم الكلام تناوله بالتفصيل والتوضيح مما لا يبقى فيه بقية لمستزيد ، ويمكن [illegible]دة لمل كتب الكلاميين لمن يريد الاطلاع على المناقشات .

فصل

الكلام في الأخبار

في الكلام في الأخبار؛ ووجه اتصاله بما تقدم، هو أن الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق لها سواها.

وجملة القول في ذلك، أن الأخبار لا تخلو: إما أن يعلم صدقها، أو يعلم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها.

والقسم الأول ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتساباً.

ما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي صلى الله عليه كان يتدين[1] بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن[2] ما هذا سبيله يعلم اضطراراً. وأقل العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة. ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا، بل لا بد من أن يكون خبرهم مما[3] عرفوه اضطراراً، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراراً.

وما يعلم صدقه استدلالا[4] فهو كالخبر بتوحيد[5] الله تعالى وعدله ونبوة نبيه عليه السلام وما يجري هذا المجرى، وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبي

---

(١) يدين، في س
(٢) وإن، في س
(٣) عما، في س
(٤) استدلاله، في س
(٥) عن توحيد، في س

صلى الله عليه المخبر عليه ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه، فإنا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنه لو كان كذباً لأنكره النبي صلى الله عليه، فلما لم ينكره دل على صدقه فيه، وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني، فهو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى: ما يعلم كذبه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتساباً.

ما يعلم كذبه اضطراراً، فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وما جرى هذا المجرى.

وما يعلم كذبه استدلالا، فكأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم إلى غير ذلك من الضلالات.

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا؛ وفي هذه الجملة أيضاً خلاف، فإن في الناس من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد، وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به.

أما الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد، فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به، وأكثر ما فيه أنه تعبد على طريقة الظن وذلك ثابت جائز؛ بل لو قيل: بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكناً. وبعد، فمعلوم أن القاضي قد تعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين[1]، وإن لم يقتض ذلك العلم وإنما يقتضي غالب الظن.

---

(١) شاهدين، في س

وأما الذى يدل على ثبوت التعبد به : الإجماع ، وههنا أصل آخر ، وهو أن ماهذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه ، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه ، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر ، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجبه ، لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقاً لها ، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبى لم يقله ؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف ، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول ، وتفصيل هذه الجملة موضعه أصول الفقه .

فصل

فى القضاء والقدر

فى القضاء والقدر[1] وجملة القول فى ذلك أن القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه قال الله تعالى : « **فقضاهن سبع سموات فى يومين** »[2] وقال : « **فلما قضى موسى الأجل** »[3] الآية ، وقال أبو ذؤيب :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع التوابع تبع

وقد يذكر ويراد به الإيجاب . قال الله تعالى « **وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا** »[4] وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار كقوله : « **وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا** »[5] واستعماله فى هذه الوجوه لايمتنع من أن يكون حقيقة فى بعضها متعارفاً بها فى الباقى، كالإثبات فإنه حقيقة فى الايجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء ، وقد يذكر بمعنى العلم .

وأما القدر فقد يذكر ويراد به البيان ، قال الله تعالى : « **الا امراته قدرناها من الغابرين** »[6] ، وقال الشاعر :

(١) أغلب المتكلمين يفردون للقضاء والقدر بحثاً مستقلا عن باب العدل .
(٢) فصلت ١٢ (٣) القصص ٢٩ (٤) الإسراء ٢٣
(٥) الإسراء ٤ (٦) النمل ٥٧

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر فى الصحف الأولى التى كان سطر
أمرك هذا فاجتنب منه التبر

وإذ قد عرفت ذلك ، وسألك سائل عن أفعال العباد أهى بقضاء الله تعالى وقدره أم لا ؟ كان الواجب فى الجواب عنه أن تقول، إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك ، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهى موقوفة على قصودهم ودواعيهم ، إن شاؤا فعلوها وإن كرهوا تركوها ؟ فلو[1] جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز فى أفعال الله تعالى ذلك ، فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل لفاعله .

وبعد ، فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب .

وأيضاً ، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد ، والرضى بالكفر كفر .

فإن قيل : إنا نرضى بالكفر من حيث خلقه الله تعالى ولا نرضى به من حيث أنه قبيح فاسد متناقض .

قلنا : دعنا من هذه الترهات ، أو ليس أن الكفر على سائر أوصافه وجهاته وقع بالله تعالى وبقضائه وقدره فكيف رضيتم به من وجه دون وجه ؟

فإن قيل : الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، وإنما يجب على الجملة لا على التفصيل فلا يلزم ، قلنا إذا كان لا فعل من أفعال العباد حقاً كان أو باطلا

(١) ولو ، فى س

إيماناً كان أو كفراً إلا وهو بقضاء الله وقدره ، فقولكم : نرضى[1] بجملته ولا نرضى بتفصيله مناقضة كمناقضة الملحدة ، الذين يقولون إن لكل واحدة من حركات الفلك أولاً وليس لجملتها أول ، فكما أن ذلك خاف كذلك هنا ، هذا إذا أريد بالقضاء والقدر الخلق .

فإذا أريد به الإيجاب وقيل هل تقولون بأن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره ، كان كالجواب أن في الأفعال مالا يجب بل لا يحسن ، فكيف[2] أوجبه الله تعالى وقضاه وقدره ؟

وإذا[3] أريد به الإعلام والإخبار، فإن ذلك يصح على بعض الوجوه ، غير أنه لا يجوز لنا إطلاق هذه العبارة لما قد بينا[4] أن العبارة متى كانت مستعملة في معنيين أحدهما صحيح والآخر فاسد فإنه لا يجوز إطلاقه إلا لمن ثبتت حكمته وصح عدله ، فأما الواحد منا ولم يثبت ذلك فيه فلا . فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في من القدرية[5] من الأمة .

اعلم أن القدرية عندنا إنما هم المجبرة والمشبهة، وعندهم المعتزلة ؛ فنحن نرميهم بهذا اللقب ، وهم يرموننا به . وقد حكى عن بعضهم أنه قال : إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية ، فقلبناها عليهم ، وقد أعاننا السلطان على ذلك .

---

(١) لما نرضى ، في ص (٢) وكيف ، في ص

(٣) ولئن ، في ص (٤) ثبت ، في ص

(٥) لقد اتهم المعتزلة من خصومهم بأنهم قدرية ، واتهم المعتزلة خصومهم بأنهم هم القدرية وكل منهم يدعى انطباق الحديث « القدرية مجوس هذه الأمة » على خصمه .

وسبب تلقيبهم للمعتزلة بالقدرية انهم ينكرون فعل الشر لله وهذا في رأيهم يشبه قول الثنوية من المجوس الذين يزعمون أن الإله فاعل الخير والنور غير الإله فاعل الظلمة والشر .

والذى يدل على أنهم هم القدرية ، ما ذكره قاضى القضاة فى مجلس بعضهم وقد سئل عن هذه المسألة ؛ وتحريره أن الاسم اسم ذم ، فيجب أن يجرى على من له مذهب مذموم فى القدر ، وليس ذلك إلا مذهب المجبرة .

ومما يدل على ذلك أيضاً ، قول النبى صلى الله عليه :القدرية مجوس هذه الأمة[1] فشبه القدرية بالمجوس على وجه لا يشاركهم فيه غيرهم ، فبناء ننظر[2] أى المذاهب يشبه المجوس على هذا الحد ،فليس ذلك إلا مذهب هؤلاء المجبرة فإنه يضاهى مذهب المجوس من وجوه :

شبه المجبرة المجوس

أحدها ، هو أن المجوس يقولون فى نكاح البنات والأمهات : بقضاء الله وقدره ، ولا يشاركهم فى القول بذلك إلا هؤلاء المجبرة ، إذ لا أحد سواهم يقول فيما يجرى هذا المجرى أنه بقضاء الله تعالى وقدره

وأحدها ، هو أن المجوس يقولون إن مزاج العالم وهو شىء واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، ولا يشاركهم فى القول بذلك إلا المجبرة لأنهم هم الذين يقولون إن الكفر وهو شىء واحد يحسن من الله تعالى ويقبح من الواحد منا ، يحسن من حيث خلقه الله تعالى ويقبح من حيث كسبه[3] .

وأحدها ، هو أن المجوس يجوزون الأمر بما ليس فى الوسع ولا فى الطاقة ، والنهى عما لا يمكنه الانفكاك منه ؛ يقال إنهم يصمدون ببقرة إلى شاهق ، ويشدون قوائمها ثم يدهدهونها ، ويقولون : انزلى ولا تنزلى ، مع أن البقرة لا يمكنها الانفكاك من النزول ولا الإتيان بخلافه ، وهذه حال القوم ،

---

(١) رواه الطبرانى وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر مرفوعاً . كشف الخفاء العجلونى ص٦١

(٢) أن ننظر ، فى ص (٣) الكسب ، فى ص

لأنهم[١] يقولون إن الله تعالى كلف الكافر الإيمان مع أنه لا يمكنه فعله ولا الإتيان به ، ونهاه عن الكفر مع أنه لا يتصور الانفكاك منه .

وأحدها ، هو أن المجوس قالوا : إن[٢] القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه ، وكذلك القادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولا عليه ، والقادر[٣] على الكفر لا يقدر على الإيمان بل يكون مطبوعاً عليه لا يمكنه مفارقته ولا الانفكاك منه .

ومما يدل على أن القوم هم القدرية وهم مجوس الأمة ، قول الرسول عليه السلام فى آخر الخبر : «وهم خصماء الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس» وهذه الأوصاف لا توجد إلا فيهم ، لأنهم هم الذين يخاصمون الله تعالى إذا عاقبهم على المعاصى وسألهم عنها ، ويقولون : إنك أنت الذى خلقت فينا المعصية وأردتها منا فمالك تعذبنا وتعاقبنا . وكذلك فإنهم هم الذين يشهدون الزور لإبليس وغيره من الشياطين اذا سألهم الله[٤] عن الإضلال والإغراء والإفساد ، وقال لهم : أضللتم عبادى وأغويتموهم ، فيجيبون بأنا لم يكن لنا فى شىء من ذلك ذنب ، بل كنت أنت المتولى لجميع ذلك ، فيطالبهم الله تعالى بإقامة الحجة[٥] فلا يجدون إلا شهادة هؤلاء القوم سبيلا . وهم الذين يتعصبون للشياطين[٦] فى الدارين جميعاً ، ألا ترى أنا اذا أردنا ذمهم ولعنهم يمنعوننا عن[٧] ذلك ويقولون ما بالكم تلعنون من لا يتعلق[٨] به

(١) فإنهم ، ق س
(٢) محذوفة من ص
(٣) ولا القادر ، ق ص
(٤) محذوفة من ص
(٥) الحجة على ذلك ، ق ص
(٦) الشياطين ، ق ا
(٧) ص ، ق ص
(٨) تعلق ، ق ص

من الإضلال أو لاغراء ، إلا مجرد هذه الإضافة دون المعنى ، وأما فى الدار[١] الآخرة فإنه تعالى إذا رام عقابهم على ذلك ومما تبتهم عليه ، قالوا : إنك أنت الذى خلقت فيهم الضلال ، وأقدرتهم على الاضلال ، فما بالك تعذبهم به .

ويدل على ذلك أيضاً ، ماروى عن النبى صلى الله عليه أنه قال : لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً ، قيل من القدرية يارسول الله ، قال : الذين يعصون الله تعالى ويقولون : كان ذلك بقضاء الله وقدره

ومما يدل على ذلك أيضاً هو أن القدرى اسم نسبة ، والنسبة قد تكون نسبة قرابة كنسبة الرجل إلى أبيه أو جده أو أحد أقربائه المعروفين كقولهم : هاشمىّ وعربىّ وعلوى ، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرفته وصناعته المعروف هو بها ، نحو باقلانى وقلانسى وصيدلانى وما يجرى هذا المجرى ، وقد تكون نسبته إلى بلده الذى يسكنه هو أو كان قد سكنه أبوه أو جده نحو بغدادى وبصرى ورازى ومايجرى مجراه ، وقد تكون نسبته إلى لهجه بكلمة وحرصه[٢] على تكريرها وذلك نحو ما نقوله : الخارجى حكمى لو لوعه وشدة حرصه على قول لا حكم إلا لله . إذا ثبت هذا ، ووجوه النسبة كلها مفقودة فى هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير ، فالواجب أن ينظر أن لهج أى القوم بالقضاء والقدر أكبر ، وحرص أيهم أشد ، ومعلوم أن القوم هم الذين يولعون بالإكثار من قولهم : لا تسقط ورقة ولا تنبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره ، فيجب أن يكونوا هم القدرية .

ومما يدل على أنهم هم المستحقون لهذا الإسم ، هو أنه إسم إثبات فلا يستحقه إلا المثبت للقدر ، والذين يثبتون القدر هم المجبرة ، فأما نحن فإنا ننفيه وننزه الله

(١) دار ، ق ا
(٢) وجريه ، ق س

تعالى عن أن تكون الأفعال بقضائه وقدره ، فيجب أن يكونوا هم الموسومون بهذا الاسم .

وبهذا أبطلنا قولهم لنا : إنكم المستحقون لهذا الاسم فقد نفيتم القدر وقلتم لاقدر ، فقلنا: القدري[١] اسم إثبات، ولايجرى إلا على من أثبت القدر على الوجه المذموم دون من نفاه تنزيهاً لربه عن الأفعال القبيحة .

قالوا : أنتم بهذا الاسم أحق منا فقد أثبتم القدر لأنفسكم ، قلنا : إن القدر بمعزل عن القدرة، فما هذه الجهالة ؟ وعلى أنه لايخلو حالنا وقد أثبتنا القدر لأنفسنا من أحد أمرين : إما أن نكون صادقين ، أو كاذبين . فإن صدقنا لم نستحق به اسم ذم وصار سبيلنا سبيل من أثبت القدرة لله تعالى ، وحكم بكونه تعالى قادراً ، فكما أنه لايستحق بذلك أن يسمى قدرياً ويجرى عليه اسم من أسماء الذم ، كذلك إذا أثبتنا القدرة لأنفسنا وإن كذبنا لم يجز إجراء هذا الاسم علينا ، وصار الحال فيه كالحال فيمن أثبت الصناعة لنفسه ولا علم له بها[٢] البتة ، فكما أنه لا يستحق بذلك أن يسمى صانعاً ، كذلك فى مسألتنا .

قالوا : فهلا رضيتم منا بمثل هذا الكلام ؟ قلنا: ولا سواء ، لأنا إنما سميناكم القدرية لقوله صلى الله عليه : « القدرية مجوس هذه الأمة » ولأن الاسم اسم نسبة ووجوه النسبة كلها مفقودة سوى اللهج بذكر القضاء والقدر ، والذين يلهجون بذلك ليس إلا أنتم ،فاستحققتم هذ الاسم لا محالة.

قالوا : أنتم القدرية من الأمة ، فمذهبكم[٣] الذى يضاهى مذهب المجوس حيث أثبتم فاعلين صانعين ، كما أنهم أثبتوا فاعلين أحدهما النور والآخر الظلمة.

---

(١) لن القدرى ، ق ص
(٢) فإن مذهبكم ، ق ص
(٣) بها ولا معرفة ، ق ص

قلنا : إن مذهبنا هذا لا يضاهى مذهب المجوس ، فلسنا نثبت صانعين على الحد الذى أثبتوه ، لأن القوم جعلوا النور فاعلا للخير بطبعه على حد لا يمكنه مفارقته ، والظلمة فاعلة للشر بطبعها على حد لا يصح منها الانفكاك منه ، فليس هذا حالنا :فإنا إنما أثبتنا فاعلين يفعلان ما يفعلانه على طريقة[١] الاختيار والإيثار . وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه مذهب المجوس من هذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى ، فالكل يوافقوننا على أن هذه الأفعال تتعلق بنا ونحن الموجدون[٢] لها ؛ وقد شبه النبي صلى الله عليه[٣] القدرية بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم، وذلك ثابت فى المجبرة الذين جعلوا القديم مجبولا على فعل الخير بحيث لا يقدر على قبيح حتى أنه[٤] لا يصح أن ينفرد الله تعالى بالظلم ، والشيطان مجبول على الشر بحيث لا يمكنه مفارقته والانفكاك عنه .

ولجعفر بن حرب[٥] كلام فى هؤلاء المجبرة هذا موضعه ؛ فقد ذكر أن حالهم أسوأ من حال سائر أرباب الملل ، وذلك ظاهر ، فإن كل فرقة من الفرق لا يضيفون إلى معبودهم إلا ما اعتقدوا فيه الحسن[٦] سواهم .

ألا ترى أن الملحدة لما اعتقدت قبح هذه الصور قالوا: لو كان ههنا صانع حكيم لما جاز أن يخلق مثل هذه الصور القبيحة لأنه يقدح فى حكمته ، فنفوا[٧] الصانع كيلا يلزمهم إضافة القبيح إليه .

وكذلك فإن اليهود لما اعتقدوا حسن القول بنبوة موسى عليه السلام

---

(١) وجه ، ق ص
(٢) المحدثون ، ق ص
(٣) ناقصة من أ
(٤) حتى قالوا ، ق ص
(٥) هو جعفر بن حرب ، أبو الفضل ، ذكره القاضى فى الطبقة السابعة من رجال الاعتزال
(٦) الخير ، فى ص
(٧) فيفون ، فى ص

والعمل بما فى التوراة ، وقبح الصيد فى السبت ، وتحريم المكاسب فيه ، أضافوا إليه الأول ونفوا عنه الثانى .

وكذلك ،فإن النصارى لما اعتقدوا حسن القول بالتثليث وقبح[١] ما عداه أضافوا الأول إليه ونزهوه عن الثانى .

وهؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه المقبحات أضافوها إلى الله تعالى من غير حشمة ولا مراقبة ، حتى أنك تراهم يفتخرون[٢] بذلك ، ولا يأنفون منه فقد صار حالهم أسوأ من حال سائر الكفرة .

ومما يوضح لك سوء حالهم فى الاسلام ، أنهم بإضافتهم الأفعال كلها حسنها وقبيحها إلى الله تعالى ، سدوا على أنفسهم طريق معرفته أصلا ، فإن الطريق إلى إثبات المحدث فى الغائب هو إثبات المحدث فى الشاهد على ما مضى فى غير موضع .

وكذلك ، فبنسبتهم القبائح إليه أخرجوا أنفسهم من صحة العلم بنبوة الأنبياء فإن صحة العلم بذلك يترتب على عدل الله وحكمته ، وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله ولا يصدق الكذابين ولا يظهر عليهم الأعلام المعجزة ، فصار حالهم لهذه الوجوه شراً[٣] من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم .

أفعال العباد لا توصف أنها من الله

وقريب من هذه الجملة الكلام فى أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله ، وذلك واضح ؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم ، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب ، فلو[٤] كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك ،

(١) وقبح القول بما ، فى س
(٢) يتبجحون ، فى س
(٣) أسوأ ، فى س
(٤) ولو ، فى س

فإذن لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز ، وذلك بأن تقيد بالطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله ، على معنى أنه أعاننا على ذلك ، ولطف لنا ، ووفقنا ، وعصمنا عن خلافه .

حقيقة الألفاظ :
— المعونة
— اللطف
— المصلحة
— التوفيق
— العصمة

فصل ، واتصل بهذه الجملة الكلام فى حقيقة هذه الألفاظ التى هى المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة .

اعلم أن المعونة هى تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له ، ولابد من اعتبار الإرادة ، فإن من دفع إلى غيره سكيناً ليذبح بها بقرة أو شاة وأراد منه ذلك ، يقال إنه أعانه على ذبح البقرة والشاة لما أراد منه ذلك ، وهذا يقوى كلامنا المتقدم ، فإنا قد ذكرنا أنه لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من جهة الله تعالى على معنى أنه أعاننا عليها ، لأنه لا يصح أن يقال إنه أعاننا على المعاصى لأنه لم يردها ، وإنما يتصور ذلك فى الطاعات ، فلا جرم أجزنا استعمال هذه الألفاظ إذا أريد بها ذلك المعنى .

وأما اللطف والمصلحة فواحد ، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب ، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح . ثم إن ما هذا حاله ينقسم إلى ما يكون من فعلنا فيلازمنا فعله سواء كان عقلياً أو شرعياً لأنه يجرى مجرى دفع الضرر ، وإلى ما يكون من فعل القديم[١] جل وعز[١] ولابد من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحاً لعلة المكلف ولكى لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف .

والمفسدة فى[٢] نقيضة ، فإن معناها هو ما يختار المرء عنده قبيحاً أو يجتنب

(١) تعالى ، فى س
(٢) هى ، فى س

واجباً أو يكون أقرب إلى ذلك ، وما هذا حاله فلا شك فى أنه يجب على الله تعالى الامتناع منه ، وفى هل يجب المنع منه ينظر ، فإن كان من جهة غير المكلف وجب على الله تعالى المنع منـه بلا خلاف[١] بين شيخينا أبى على وأبى هاشم ، وإن كان من جهة المكلف اختلفا فيه ، فعند أبى على أنه يجب المنع منه كما لو كان من جهة غير المكلف ، وعند أبى هاشم لا يجب ، وكان الحال فيه كالحال فى غيره من القبـائح فى أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها ، وهو الصحيح من المذهب .

وأما التوفيق ، فهو اللطف الذى يوافق الملطوف فيه فى الوقوع ، ومنه سمى توفيقاً . وهـذا الاسم قـد يقع على من ظاهره السداد ، وليس يجب أن يكون مأمون الغيب حتى يجرى عليه ذلك .

وأما العصمة، فهى[٢] فى الأصل المنع ، ولهذا قال الله تعالى « **لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم** » ، أى لا مانع[٣] ، ومنه[٤] قيل للذى يشد به رأس الدابة : عصام ، وقد صار بالعرف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة ، حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر ، ولهـذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجرى مجراهم .

الآجال

فصل فى الآجال ؛ ووجه اتصاله بما تقدم ، هو أنه ربما يسأل عن الآجال **هل هى بقضاء الله وقدره** .

---

(١) خلاف فيه ، فى ص
(٢) فهو ، فى ص
(٣) من منع ، فى ص
(٤) ومن ذلك ، فى ص

وقبل الدخول فى المسألة نبين حقيقة الأجل .

الأجل

اعلم أن الأجل إنما هو الوقت ، وأما فى العرف فإنما يستعمل فى أوقات مخصوصة ، نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين ، ولا يكادون يستعملونه فى غير ذلك . وذلك مما[١] لا مانع منـه ، فإن الدابة كان فى الأصل عبارة عن كل ما يدب على وجه الأرض ، والآن فقد خص ببعض ما يدب دون بعض ؛ وكذا[٢] الملك كان مستعملا فى كل رسول ، والآن فقد خص به بعض الرسل ، وهكذا الجن والقارورة .

وإذ قد فسرنا الأجل بالوقت فإنا نفسر الوقت أيضاً .

الوقت

اعلم أن الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغـيـر عنده أو ما يجرى[٣] مجرى الحادث ، وإنما أوجبنا فى الوقت أن يكون حادثاً ، لأنه لو كان باقيـا لم يصح التوقيت به ، ألا ترى أنه لا يصح أن يقـال أجيئك إذا السماء أو الأرض لما كانا باقيين ، ثم لا يجب أن يكون حادثاً على كل حال بل إذا جرى مجراه كفى ، ولهذا لا فرق بين قولهم بين قولهم أجيئك إذا طلعت الشمس أو صحت السماء ، وبين قولهم آتيك إذا أمسك المطر ، وبهذه الطريقة التى ذكرناها أبطلنا قول ابن زكريا المتطبب فى الوقت : إن الشىء لا يتقـدم على غيره إلا بوقت ومدة ، وقلنا له : إذا كان لا يجـوز التوقيت بالبـاقى حتى لا يسمع[٤] قول القائل أجيئك إذا السماء ، فكيف يصح أن يوقت بالقديم وهل هذا الا الجهل المحض . ويقال له : وإن كان الكلام عليه ههنا كالعارض - لا يخلو الوقت عندك من أن يكون شيئاً واحـداً أو أشياء ، وإذا كان أشـياء

---

(١) مـ ، فى ص
(٢) وكذلك ، فى ص
(٣) مقدر ، فى ا
(٤) معنى ، فى ا

لا يتقدم البعض منها على البعض كانت الحوادث كلها واقعة فى وقت واحد، وأما ما يجرى مجرى الوقت الواحد ، فلا[1] يثبت فيها التقدم[2] والتأخر ، وإن كان أشياء يتقدم بعضها على البعض ، كان يجب أن لا يتقدم بعضها بعضاً إلا بوقت ، والكلام فى ذلك الوقت كالكلام فيه فيتسلسل بما لا نهاية له ، وذلك محال .

واعلم أن الوقت كالوقت فى أنه ينبغى أن يكون حادثاً أو ما يجرى مجرى الحادث، ولهذا يصح أن يجعل الوقت وقتاً مرة ومؤقتاً أخرى. بيان ذلك، أن الانسان ربما يقول :دخول زيد الدار حين طلوع الشمس ، وربما يقول: طلوع الشمس حين دخول زيد الدار ، فيوقت[3] الأول بالثانى مرة ويوقت[4] الثانى بالأول أخرى ، فيكون طلوع الشمس فى إحدى الحالتين وقتاً وفى الأخرى مؤقتاً ، وذلك مما لا مانع يمنع منه .

الميت والمقتول ماتا بأجلهما

وإذ قد عرفت هذه الجملة من حقيقة الأجل والوقت ، فاعلم أن من مات حتف أنفه مات بأجله ، وكذا من قتل فقد مات بأجله أيضاً ، ولا خلاف فى هذا .

والدليل عليه، أن الأجل ليس المراد به ههنا إلا وقت الموت ، وهما قد ماتا جميعاً فى وقت موتهما . وإنما الخلاف فى المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله فى الحياة والموت ؟ فعند شيخنا أبى الهذيل أنه كان يموت قطعاً لولاه وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن ، وعند البغدادية أنه كان[5] يعيش قطعاً ، والذى عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت ، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز .

(١) و ، فى س
(٢) فيعرف ، فى س
(٣) التقدم ، فى س
(٤) محذوفة من س
(٥) محذوفة من س

وأما ما قاله أبو الهذيل فليس يصح ، لأن ذلك الأجل الذى لو لم يقتل فيه لبقى إليه أجل مقدر غير محقق ، فكيف يلزم أن يكون قاطعاً لأجله والحال ما ذكرناه ؟ ولو جاز أن يقال إنه قد أفنى ولده ، بأن يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يقتل ، لرزق ولداً ،وأنه يكون قد اغتصب ماله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يرزق مالا لو لم يمت ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فكان يجب فى الواحد منا إذا دخل حظيرة غيره وأتى على أغنامه أن يكون منعماً عليه بذبحها أجمع ، لأنه قد جعلها مزكاة بعد أن كانت بفرض الموت ، والمعلوم خلافه .

وأما البغداديون فقد قالوا : إنه يعيش قطعاً ، لأنه لو لم يعش لكان لا يكون القاتل ظالماً له[1] ، وفى علمنا لخلافه دليل على أنه كان يعيش لا محالة، وربما يقولون : إنا نعلم من حيث العادة أن الجماعة الكبيرة لا تموت دفعة واحدة، وإن كنا نجوز أن يقتلوا دفعة واحدة، فكيف يصح ما ذكر تموه ؟ والجواب:

أما الأول فدعوى منكم فمن أين؟فلا[2] يجدون إلى تصحيحه سبيلا،يقال لهم: كيف لا يكون ظالماً له وقد أوصل إليه ضرراً لا نفع[3] فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ؟ وهذه صورة الظلم . وبعد ، فإنه فوت عليه الأعواض التى كان يستحقها بالإماتة من جهة الله تعالى ، فهلا صار له ظالما ،وعلى أنا نجوز أن يعيش بعد ذلك مدة فينتفع بحياته ، فهلا جعلوه[4] ظالماً والحال ما نقوله .

وأما الثانى فهو بيّـن ، لأن الجماعة كما يقتلون دفعة واحدة فقد يموتون دفعة

(١) محذوفة من س
(٢) ولا ، فى س
(٣) نفع له ، فى س
(٤) جعلتموه ، فى س

واحدة أيضاً ، والعادة قد جرت بذلك فكيف ينكرها من يعرف أحوال البلدان وعرف طواعين الشام ووباء[1] المواضع الوبيئة نعوذ بالله منها .

وإذ قد تحقق لك هذه الجملة ، وقال لك السائل : هل الآجال بقضاء الله وقدره ؟ فمن الواجب عليك أن تفصل عليه الكلام فتقول : إن أردت بالقضاء الخلق فنعم ، لأن الأجل بما قد تقدم عبارة عن حركات الفلك وهى من فعل الله تعالى ، وإن أردت به الإيجاب فلا ، وإن أردت به الإعلام فمن المجوز أن يرى الله تعالى الصلاح فى أن يعلم بعض الملائكة حالنا فى الحياة والموت وأنا نعيش إلى مدة ونموت بعدها ، فعلى هذه الجملة يجرى الكلام فى هذا الفصل .

فصل

كلام فى زاق

وقد عطف على ما تقدم الكلام فى الأرزاق[2] ، ووجه اتصاله به هو أن يجرى فى كلام الناس ، أن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله تعالى وقدره ، فأراد أن يتكلم عليه .

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة الرزق .

اعلم أن الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه ، ولذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً .

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو الكلأ والماء وما يجرى مجراهما ، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة .

---

(١) محذوفة من ص

(٢) أنكر المعتزلة أن المال الحرام يعد رزقاً وقالوا إن الله لا يرزق الحرام ، وأول الأشاعرة ارزق الحرام بأنه بمعنى قضاء الأفعال لا على معنى الخلق والإباحة .

ثم إن سبب الملك ربما[1] يكون الحيازة ، وربما يكون الارث ، وربما يكون المبايعة وربما يكون الهبة ؛ هذا فى الآدميين .

وأما فى البهائم فإنه ينقسم أيضاً إلى ما يكون رزقاً على الاطلاق وذلك نحو الكلأ والماء وغير ذلك ، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك ما حواه فمه وحازه بهذه الطريقة .

فإن قيل : إنكم فسرتم الرزق بما ينتفع به ، فما معنى الانتفاع ؟ قلنا : الالتذاذ .

فإن قيل : ما حقيقة الالتذاذ ؟ قلنا : إدراك الشىء مع الشهوة .

ثم إن ما يدرك مع الشهوة ينقسم إلى ما يكون حادثاً وإلى ما يكون باقياً ، ما يكون حادثاً ، فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجرى هذا المجرى ، وهو الذى يسمى لذة مرة وألماً أخرى ، يسمى لذة إذا أدرك مع الشهوة وألماً إذا أدرك مع النفار . أما ما يكون باقياً فهو كالطعوم والأرايح ، فإن الالتذاذ إنما[2] يقع بإدراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى يلتذ به . هذا هو الذى ذهب إليه أبو هاشم .

وقد خالفه فيه أبو على وقال : بل يحدث عند إدراك هذه الباقيات معانٍ يقع بها الالتذاذ ، والصحيح ما اختاره أبو هاشم .

والذى يدل على صحته ، هو أنه لو كان على ما ذكره أبو على ، لكان يجوز اختلاف الحال فيه ، فكان يجب أن يتناول فى بعض الحالات بعض الأطعمة الشهية ثم لا يقع بها الالتذاذ بأن يحدث ذلك المعنى ، وقد عرف خلافه ، فليس إلا القضاء بأن الالتذاذ إنما يقع بإدراك هذه الباقيات نفسها[3] لا غير .

---

(١) إما أن ، فى ص

(٢) بما ، فى ص

(٣) بينها ، فى ص

وإذ قد عرفت هذه الجملة فاعلم أن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى ، فهو الذى خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها ، فهو الرزاق حقيقة وإذا وصف به[١] الواحد منا فيقال[٢] : رزق الأمير جنده والسلطان رعيته ، كان على نوع من التوسع والمجاز .

غير أنه ينقسم إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداء ، وإلى ما يحصل بالطلب .

فالأول ، نحو ما يصل إلينا من المنافع بطريقة الإرث ونحوه مما وصل إليه بغير علاج . والثانى فكما يحصل بالتجارات والزراعات وغير ذلك .

ثم إن الطلب ينقسم إلى ما يلحقه بتركه ضرر وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر ، فإنه يجب عليه الاشتغال به دفعاً للضرر عن نفسه ، وما لا يلحقه بتركه ضرر فإنه وإن اشتغل به جاز وحسن وإن لم يشتغل به جاز أيضا وحسن .

واعلم أن جماعة من المتآكلة الذين سموا أنفسهم المتوكلة ، خالفوا فى هذه الجملة ، وذهبوا إلى أن الطلب قبيح. واحتجوا لذلك بوجهين : أحدهما ، هو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه ، والثانى ، هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظلمة فيكون فى الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح ، وهذا الذى ذكروه بخلاف ما فى العقول .

التوكل طلب القوت من وجهه

أما قولهم إن الطلب ينافى التوكل ويضاده فمحال ، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه ، وعلى هذا قال رسول الله صلى الله عليه : لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً[١] ، جعل التوكل هو أن تغدوا وتروح فى طلب المعيشة من حله .

(١) محذوفة من س
(٢) فقال ، ف س
(٣) محذوفة من س

وأما قولهم : إن ذلك فى الحكم كأنه أعان الظلمة على ظلمهم فيجب قبحه فما تدفعه العقول، وقد[١] تقرر فى عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلباً للأرباح ، يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر إنما يتجر ليربح على درهم درهماً أو أقل من ذلك أو أكثر، لا ليغصبه السلطان ، وكذلك الزراع فإنه إنما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حبة أضعافها لا ليحوزها الجورة والظلمة ، فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال : إن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعانة الظلمة على ظلمهم . على[٢] أنا قد ذكرنا فى غير موضع أن الإعانة لاتثبت إلا مع[٣] الإرادة ، وبينا فى مثاله أن من رفع سكيناً إلى غيره ليذبح بها شاة فذبح به مسلماً لم يقل إنه أعانه على قتل المسلم وذبحه ، وإن كان هو الذى رفع إليه السكين لهذا الغرض وإنما دفعه إليه لوجه آخر ، ففسد هذا الكلام من كل وجه .

فهذا هو الرزق وما يتعلق به من الأقسام حسب ما يحتمله هذا المكان .

وقد خالفنا فى ذلك بعضهم وقالوا : أن الرزق هو ما يتغذى به ويؤكل ، وذلك مما لا وجه له ، فإن الأولاد والأملاك أرزاق من جهة الله تعالى ، ثم لا يقع به الاغتذاء .

وبعد ، فإن الحرام مما يقع به الاغتذاء ، ثم لا يجوز أن يكون رزقاً .

فإن قيل : من أين أن الحرام لا يجوز أن يكون رزقاً ؟ قلنا : لأن الله تعالى منعنا من إنفاقه واكتسابه ، فلو[٤] كان رزقاً لم يجز ذلك .

وبعد ، فإن الله تعالى قال : « **قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم**

(١) فقد ، ف س
(٢) مع ، ف س
(٣) تبع ، ف س
(٤) ولو ، ف س

منه حراما وحلالا » وأيضاً، فإنه (١) تعالى مدحنا بإنفاق ما رزقناه ، حيث قال : « **ومما رزقناهم ينفقون** » ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الانفاق من الحرام ، فصح(٢) لنا ما ذكرناه ، فهذه طريقة القول فيه .

فصل فى الأسعار وقد ذكرنا وجه اتصاله بما تقدم .

الأسعار

والذى نذكره ههنا هو أن السعر شىء والثمن شىء آخر غيره ، فالسعر هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس ، والثمن هو الشىء الذى يستحق فى مقابلة(٣) المبيع . ثم إن السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص أخرى ، فالرخص هو بيع الشىء بأقل مما اعتيد بيعه فى ذلك الوقت وفى ذلك البلد ، والغلاء بالعكس من ذلك . ولابد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى .

ثم إن الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله تعالى ، وربما يكون من قبل السلطان . ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل(٤) ذلك الشىء، وتكثر حاجة المحتاجين إليه ، أو يكثر ذلك الشىء، وتقل(٥) حاجة المحتاجين إليه . وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم.

وإذ قد عرفت ذلك وسئلت عن الأسعار أهى بقضاء الله وقدره أم لا ؟ قلت : نعم ولم تحتج فيه إلى التقييد الذى مر فى نظائره .

فإن قال : إذا قلتم إن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله وقدره

(١) هو أنه ، فى س
(٢) صح ، ق فى س
(٣) مقابلته ، فى س
(٤) يقل ، فى س
(٥) تقل ، فى س

فهلا سميتم أنفسكم قدرية ودخلتم(١) تحت قول النبى عليه السلام: القدرية مجوس هذه الأمة ؟ قلنا : لا(٢) لأن ذلك الاسم اسم ذم فلا يستحق إلا على مذهب مذموم ، ونحن براء من ذلك على ما سبق القول فيه .

فصل فى التوبة ، وهو آخر فصول الكتاب .

التوبة

وإنما أخر هذا الفصل وختم به الكتاب رغبة فى أن تكون عاقبة أمره وخاتمة أعماله التوبة ، وترغيباً لنا أيضاً فى ذلك .

وجملة القول فى ذلك أن، المكلف لا تخلو حاله من أمور ثلاثة : إما أن تكون طاعاته أكثر من معاصيه ، أو معاصيه أكثر من طاعاته ، أو يكونا متساويين .

لا يجوز أن يكونا متساويين وإن اختلف فى عاته على ما تقدم .

وإذا كانت طاعاته أكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة فلا يجب التوبة عنها عقلا وإنما يجب سمعاً ، خلافاً لما يقوله أبو على فإن من مذهبه أن التوبة عن(٣) الصغائر تجب عقلا وسمعاً ، وقال أبو هاشم: بأن لا تجب إلا سمعاً ،وهو الصحيح من المذهب . والذى يدل على صحته أن التوبة إنما تجب لدفع الضرر عن النفس ، ولا ضرر فى الصغيرة فلا تجب التوبة عنها . يبين ذلك، أنه لا تأثير لها إلا فى تقليل الثواب ، ولا ضرر فى ذلك .

وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة وتلزمه التوبة لكى يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة .

وصورتها، أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبيح.

(١) وهلا دخلتم ، فى س
(٢) محذوفة من س
(٣) من ، فى س

وفى هل التوبة تسقط العقوبة كلام :

فالذى عليه البغداديون من أصحابنا أنها لا تأثير لها فى إسقاط العقاب وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة .

وأما عندنا فإنها هى التى تسقط العقوبة لا غير ؛ والذى يدل على ذلك هو أن نظير التوبة فى الشاهد الاعتذار، ومعلوم أن الجانى إذا اعتذر إلى المجنى عليه اعتذاراً صحيحاً فإنه ليس له أن يذمه بعد ذلك ، لا لوجه سوى أنه اعتذر إليه ، وهذا يدل على أن الاعتذار هو المسقط للذم الذى استحقه على الجناية ، وإذا ثبت ذلك فى الاعتذار فكذلك فى التوبة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أنه إذا تاب لابد من أن يسقط عنه العقوبة على حد لولاها[1] لما أسقطت ، ولن يكون كذلك إلا والمسقط لها إنما هى التوبة، فإن بهذه الطريقة ينكشف تأثير المؤثرات،وهو أن يقف الحكم عليه حتى يثبت بثباته ويزول بزواله .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنها لو لم تكن مسقطة للعقاب ،لكان يجب أن يحسن من الله تعالى أن لا يتفضل بل يعاقب عند التوبة ، لأن التفضل إنما يبين عما ليس بتفضل بهذه الطريقة : وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنه تعالى يتفضل[2] ولا يعاقب لأن الأصلح أن لا يعاقب ، قلنا إن الأصلح مما لا يجب عندنا فكان يجب حسن المعاقبة بعد التوبة ، وذلك مما قد عرف خلافه .

(١) يعرف ، فى س (٢) بينها ، فى س

وإذ قد تقررت هذه الجملة، فاعلم أنه لافرق فى هذه القضية التى ذكرناها بين معصية ومعصية ، إذ التوبة إذا أسقطت عقاب بعض المعاصى فإنما تسقطها لأنها بذل المجهود فى تلافى ما وقع منه ، وهذا لا يختص ببعض المعاصى دون بعض ، ولا خلاف فى ذلك إلا شىء يحكى عن بعضهم أن التوبة لا تسقط عقاب القتل، ونسب هذا المذهب إلى ابن عباس ، فقيل إنه قال : لا توبة لمن قتل نفساً بغير حق ، وذلك على بعده منه لايصح ، لأن التوبة بما ذكرناه من أنها بذل الجهد فى تلافى ما فرط منه لابد من أن تسقط عقوبة سائر المعاصى ، ولهذا تسقط عقوبة الكفر مع أنه أعظم حالا من القتل ، لا لوجه سوى ما قلناه .

واعلم أن التوبة إن كانت توبة عن القبيح فإن صورته أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح ، وإن كانت توبة عن الإخلال بالواجب فإن صورته أن يندم على الاخلال به لكونه إخلالا بالواجب ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى ذلك .

شروط التو

ولابد من اعتبار الندم والعزم جميعاً حتى تكون التوبة توبة صحيحة ؛ فإنه إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن تائباً توبة نصوحاً .

وكما لابد من اعتبارهما جميعاً فلابد من أن يكون الندم ندماً على القبيح لقبحه ، وكذلك العزم عزماً على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح ، إذ لو ندم على القبيح لا لقبحه بل لوجه آخر ، أو عزم على أن لا يعود إلى أمثاله لا لقبحه ، لم يكن تائباً فحصل لك أن المرء لا يكون تائباً توبة نصوحاً إلا إذا ندم على القبيح لقبحه وعزم على أن لا يعود إلى مثله[1] فى القبح .

(١) أمثاله ، فى س

اقتران الندم بالعزم

ولسنا نعنى به أن يندم على القبيح اليوم ويعزم على ترك أمثاله غداً، بل لابد من اقتران الأمرين أحدهما بالآخر ، فلو انفصلا لم تصح توبته ، وهذا كله لأن من حق التائب أن يجعل نفسه فى الحكم كأنه لم يفعل من القبيح ما فعله ، ولن يتأتى ذلك إلا على الطريقة التى ذكرناها من قبل . فإن قيل: وما الأصل فى التوبة من هذين الأمرين: الندم أو العزم ، أو كل واحد منهما أصل برأسه ؟ قيل له : بل الأصل بينهما إنما هو الندم والعزم شرط .

العزم أصل والندم شرط

فإن قيل : فمن أين ذلك ولا تتم التوبة إلا بمجموع الأمرين ؟ قلنا : لأن التوبة إنما تجب على ما مضى فلابد من أن يكون الأصل فيهما أمراً يتعلق بالماضى ، والذى يتعلق بالماضى من هذين الأمرين ليس إلا الندم فإن العزم لا يتعلق بالماضى البتة ، إذ المرجع به إلى إرادة مخصوصة وحالها ما ذكرناه .

فإن قيل : وما[1] الندم ومن أى جنس هو قلنا : إنه أمر معقول يجده كل أحد من نفسه .

فإن قيل : كيف يوجد من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفى جنسه ، وقال بعضهم : هو من قبيل الاعتقادات وهو الذى قال شيخكم أبو هاشم ، وقال الآخرون : بل هو جنس برأسه وهو الذى اختاره شيخكم أبو على .

قيل له : إن الأمر فى اختلاف الناس فى الندم على ما ذكرته، غير أن ذلك لا يمنع من أن يكون معلوماً بالاضطرار موجوداً من النفس ، فمعلوم أن العلم قد[2] يوجد من النفس فى بعض الحالات ، مع أن العقلاء اختلفوا فى جنسه ، حتى ظن أبو الهذيل أنه جنس برأسه غير الاعتقاد ، وكذلك فاللون مع أنه

(١) فما ، فى س (٢) قد ، فى س

مدرك لحاسة العين قد اختلف فيه ، فقال[1] بعضهم : إنه جسم رقيق ، وظن آخرون أنه صفة الجسم، وهكذا فالظن يعلم ضرورة ثم إن الناس اختلفوا فيه : فمنهم من ظنه[2] من قبيل الاعتقاد ، ومنهم من أثبته جنساً برأسه . وعلى الأحوال كلها فإن اختلاف الناس فى الندم مما لا يقدح فى كونه معلوماً بالاضطرار على الجملة .

فإن قيل : فما قولكم فى الندم أهو جنس برأسه على ما قاله أبو على أم الصحيح ما قاله أبو هاشم من أنه من قبيل الاعتقادات ؟ قلنا[3] : بل الصحيح ما قاله أبو هاشم ، والذى يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخر سوى الاعتقاد لكان لا يمتنع انفصال أحدهما عن الآخر ، فكان يصح أن يعتقد الواحد منا استضراره بالفعل المتقدم مع التأسف على ذلك ثم لا يكون نادماً ، أو يكون نادماً ولا يكون معتقداً هذا الاعتقاد ، فإن هذه الطريقة هى الواجبة فى كل أمرين لا علاقة بينهما فى وجه معقول ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن الشرط فى صحة التوبة أن يعزم على أن لا يعود إلى أمثال ما أتى به من القبيح ، مع أن العزم لا يتعلق بأن لا يعود إلى أمثاله فى القبح ، فإنه نفى والعزم إرادة والإرادة لا تتعلق بالنفى ؟ قيل له : إن المراد بذلك أن يعزم على ترك أمثاله فى القبح ، والترك فعل يصح تعلق العزم به .

فإن قيل : هلا كفى فى صحة التوبة أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى الصورة لا فى القبح ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك

(١) فظن ، فى س (٢) ظنه أنه ، فى س
(٣) قيل ، فى س

لكان لا يصح توبة المجبوب عن الزنا ، فإن صورة الزنا مما لا تتصور منه ، فكان يجب أن تستحيل التوبة عنه ، وفي علمنا بصحة توبته عن الزنا وغيره دليل على أن ذلك مما لا يصح ، وعلى أن في الواجبات ما هو بصورة القبيح ، فكيف يصح هذا الذي ذكرتموه .

واعلم أن من أراد التوبة فإما أن تتميز له الصغائر من الكبائر أو لا تتميز ، فإن تميز له الصغيرة من الكبيرة لم يلزمه التوبة عنها إلا سمعاً على ما سبق القول فيه ، وهؤلاء الذين تتميز لهم الصغائر من الكبائر إنما هم الأنبياء دون سواهم ، وإن لم تتميز له الصغيرة من الكبيرة تلزمه التوبة من كل معصية أتى بها لتجويز أن يكون كبيراً .

واعلم أن من اعتقد في بعض الكبائر أنها حسنة وتاب عن غيرها فإن توبته عنها تصح ، غير أنها تقع محبطة في جنب هذا الاعتقاد، وذلك كتوبة الخارجي عن الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل .

وقريب من هذه الجملة الكلام في ، هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض أولا تصح ، والذي عليه شيخنا أبو علي أنه تصح ما لم يصر على شيء من ذلك الجنس ، فلو أنه تاب من شرب الخمر وأصر على الزنا كان توبته عن الأول توبة نصوحاً صحيحة ، فأما إذا أصر على شيء من ذلك الجنس لم تصح توبته، وذلك لأنه لو تاب عن شرب هذا القدح من الخمر مع إصراره على شرب قدح آخر فلا إشكال في أن لا تصح توبته هذه .

وأما شيخنا أبو هاشم ، فقد ذهب إلى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض وهو الصحيح من المذهب . والذي يدل على صحته أن التوبة عن القبيح يجب أن تكون ندماً عليه لقبحه وعزماً على أن لا يعود إلى

أمثاله في القبح على ما تقدم ، وإذا كان هذا هكذا فليس تصح توبته عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض ، إذ لا يصح أن يترك أحدنا بعض الأفعال لوجه ، ثم لا يترك ما ساواه في ذلك الوجه ؟ ألا ترى أنه لا يصح أن يتجنب سلوك طريق[1] لأن فيها سبعاً ، ثم لا يتجنب سلوك طريقة أخرى فيها سبع ، وكذلك لا يصح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سماً ، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سماً .

فإن قيل : أليس أن[2] أحدنا يفعل فعلا لوجه ثم لا يجب أن يفعل كل ما ساواه في ذلك الوجه ، فهلا جاز مثله في الترك ؟

قلنا : إن لكل واحد منهما حكماً مقرراً في العقل وموضعاً يخصه فيجب أن يفرد كل واحد منهما بحكمه ويقر في موضعه ، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

يبين ذلك ويوضحه ، أنه قد تقرر في عقل كل عاقل أن من تجنب سلوك طريق لأنها مسبعة لا بد من أن يترك سلوك كل طريق هذه سبيلها وإلا علم أنه[3] لم يترك هذه الطريق لهذه العلة ، وكذلك من لم يتناول بعض الأطعمة لأنه مسموم لا بد من أن يترك كل طعام فيه سم ، وإلا آذن بأنه لم يترك تناول الطعام الأول لهذا الوجه .

وكما أن هذا مقرر في المعقول[4] فكذلك فقد تقرر في عقل كل عاقل أن من تفضل على غيره بدرهم لأنه حسن لم يجب أن يتفضل عليه بجميع دراهمه لثبات هذا الوجه وهذه الطريقة فيه ، ولا إشكال في ذلك وإنما الكلام في علته .

---

(١) طريقة ، في ا
(٢) محذوفة من س
(٣) لا ، في س
(٤) العقل ، في س

فالذى يذكره أبو هاشم فى علة ذلك ، أن الفعل مشقه، فليس يجب إذا فعل فعلا لوجه أن يفعل كل ما شاركه فى ذلك الوجه المشقه ، وليس كذلك الترك فلا مشقه فيه ، لذلك افترق الحال فى الفعل والترك ؛ وذلك مما لا يصح ، فإن المشقه غير حاصلة فى حق القديم تعالى ، ثم إنه ليس يجب إذا تفضل نوعاً من التفضل لجنسه ولكونه إحساناً يتفضل بسائر أنواع التفضل

فإن قيل : فما[1] العلة الصحيحة فى ذلك إذن ، فقد[2] أفسدتم كلام أبى هاشم ؟ قلنا : الحكم معلوم ، فإن أمكن أن يطلب له علة صحيحة فذاك ، وإلا لم يقدح فى صحة الحكم ، ويكون من الأحكام التى لا يمكن أن تعلل لأنه بأى شىء علل فسد .

وأما أبو على فقد احتج لمذهبه بوجوه ، من جملتها : أن الذى نقوله يقتضى أن لا تصح توبة أحدنا عن القبيح إلا إذا تاب عن الواجب أو الحسن أيضاً ، وذلك[3] خلف . قال : وبيان ذلك ،أن من ارتكب كبيرة وأراد أن يتوب عنها وعنده أن اعتقاد نبوة نبينا مثلا قبيح ، فإنه لا تصح توبته عن تلك الكبيرة إلا إذا تاب عن هذا الاعتقاد الذى هو واجب ، وذلك فاحش من الكلام .
والجواب أن هذا الالزام إما أن يكون من جهة الداعى ، أو من حيث التكليف فإن كان من حيث الداعى فلتزم ، والدليل عليه الأمثلة المتقدمة . وإن كان من حيث التكليف ، فليس يلزم لأنه يصح توبة هذا الذى ذكرته[4] على وجه لا يكون تائباً عن هذا الاعتقاد ، وذلك بأن يتوب عن القبائح جملة فلا يدخل هذا الاعتقاد تحته ، أو يتوب عن الكبيرة ولا يتعرض لهذا الاعتقاد أصلا .

(١) وما ، فى س — (٢) وقد ، فى س
(٣) وهذا ، فى س — (٤) ذكرناه ، فى س

أو يتوب عما يعلم قبحه وقطع عليه ولا يتعرض لما لا يمكنه القطع على قبحه ، وإذا أمكنه أن يتوب عن الكبيرة على هذه الوجوه ، كيف يصح ما ادعاه أبو على علينا؟

ومما يقوله أبو على فى هذا الباب أن الذى يذهبون إليه خرق الإجماع ، وذلك فنه دعوى مجردة ، وكيف يمكن ادعاء الإجماع على ما يقوله مع أن أمير المؤمنين عليه السلام يخالف فيه ، والقاسم بن إبراهيم وعلى موسى الرضى وواصل بن عطاء وجعفر بن مبشر وبشر بن المعتمر ، وهؤلاء كلهم من أجل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين فكيف[1] ينعقد الإجماع بدونهم ؟ وعلى أن الأمة لا تجوز إجماعهم على ما تقرر خلافه فى العقل ، وقد[2] تقرر فى العقل أنه ليس يصح أن يترك أحدنا بعض القبائح لقبحه ثم لا يترك البعض مع مساواتها فى القبح

ومن جملة ما يتعلق به أبو على ، هو أن ماذكرتموه من التوبة عن بعض القبائح لا يصح مع الإصرار على البعض ، فوجب أن لا تصح توبة اليهودى مع إصراره على غصب دانق ، فكان يجب أن يبقى يهودياً وأن تجرى عليه أحكام اليهود ، ومعلوم خلاف ذلك .

وجوابنا ما تعنى بهذا الكلام ؟ فإن أردت به أن عقابه لا بد أن يكون عقاب اليهود ولم يسقط من عقوبته شىء فإن ذلك مجاب إليه ، لأنه لم يأت بما[3] يسقط العقوبة عامة فبقيت عقوبته كما كانت ، وإن أردت به أنه كان يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود ولما كانت تجرى عليه من قبل ، فإن ذلك مما لا يجب .

فإن قيل : كيف لا تجرى عليه أحكام اليهودومعلوم أنه يستحق من العقوبة

(١) وكيف ، فى س — (٢) فقد ، فى س
(٣) بما لم ، فى س

ما يستحقه اليهود ، قلنا : إنه وإن استحق العقوبة على هذا الحد إلا أنه ليس يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود فإن أحدهما بمعزل عن الآخر وعلى هذا فإن المنافق يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودى ثم لا يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود ، ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى وهذا يدل على ما قلناه من أن استحقاقه للعقوبة مما لا تعلق له بإقامة الحدود عليها أو أن لا تقام ، فهذه جملة ما يتعلق به أبو على .

واعلم أن التوبة إذا حصلت بشرائطها[1] كأن تكون ندماً على القبيح[2] وعزماً على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح ، لا يعتبر فيه الموافاة ، خلاف ما يقوله بشر ابن المعتمر وأصحابه ، لأن التوبة بذل[3] الجهد فى تلافى ما فرط منه حتى يصير به المرء فى الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل ، وما هذا سبيله لا يعتبر فى إسقاط العقوبة أن يوافى بها الآخرة[4] . يبين ذلك ويوضحه ، أن نظير التوبة فى الشاهد الاعتذار ، ومعلوم أن المسىء إذا اعتذر إلى المساء إليه اعتذاراً صحيحاً سقط الذم الذى كان يستحقه من دون اعتبار الموافاة ، فكذلك[5] التوبة[6] .

واعلم أن من لزمته التوبة لا يخلو حاله من أحد أمرين :

إما أن يكون ذلك لأمر بينه وبين الله تعالى ، أو لأمر يتعلق بالآدميين ، فإن كان ذلك الشىء بينه وبين الله تعالى ، فإما أن يكون من باب الاعتقادات أو من باب الأفعال ، وأى ذلك كان فإن[7] الذى يجب عليه[7] أن يندم عليه

(١) شرائطها ، فى ص
(٢) القبيح لقبحه ، فى ص
(٣) هى بذل ، فى ص
(٤) فى الآخرة ، فى ص
(٥) كذلك ، فى ص
(٦) فى التوبة ، فى ص
(٧) يلزمه ، فى ص

لقبحه أو لكونه إخلالا بالواجب ، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح أوفى كونه إخلالا بالواجب . وعلى الجملة فإن المأخوذ عليه أن[1] يبذل مجهوده فى تلافى ما وقع منه حتى يصير نفسه فى الحكم كأن لم يأت بشىء مما أتى به ، ولا أقدم على[2] ما أقدم عليه .

وإن كانت التوبة تلزمه لأمر بينه وبين الآدميين فإن الواجب عليه الندم والعزم أن يتلافى ما وقع بجهده ، ثم إن تلافى ما وقع منه يختلف ، فإن كان الواقع منه القتل فتلافيه هو أن يسلم نفسه إلى ولى الدم إن طالبه بها ولم يعف عنه ، وإن كان الواقع منه الغصب فتلافيه هو أن يرد المغصوب بعينه[3] إلى صاحبه إن كان العين باقياً ، وإن لم يكن فمثله إن كان من ذوات الأمثال ، وإلا فقيمته إن كان من ذوات القيم ، هذا إن كان صاحبه حياً ، فإن لم يكن فإلى ورثته ، فإن لم يكونوا فإلى الإمام ، فإن لم يكن فإلى الفقراء ، وصار سبيله سبيل العشور والزكوات .

وإن كان الذى وقع منه كلام يوحش الغير ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون قد بلغ الذى قصده بذلك الكلام أولم يبلغ ، فإن بلغه لزمه الاعتذار الصحيح بعد الندم والعزم ، وإن لم يبلغه كفاه الندم عليه والعزم ولا يجب أن يبلغه ذلك ويعلمه فإن[4] ذلك ابتداء وحشة وهو فى إزالتها ؛ ولتفصيل الكلام فى ذلك مكان[5] آخر أبسط منه وأطول .

(١) هو أن ، فى ص
(٢) شىء مما ، فى ص
(٣) بنفسه ، فى ص
(٤) لأن ، فى ص
(٥) كتاب ، فى ص

مسائل متعلقة بالتوبة وغيرها

فصل

وقد وصل بهذه الجملة مسائل تتعلق بعضها بالتوبة وبعضها بالوعيد وغيره .

من جملتها ، الصغائر هل تصير كبيرة بانضمام بعضها إلى بعض ؟ والأصل فيه أنه لا يمتنع أن تصير كبيرة لأنه لا فرق بين أن يسرق عشرة دراهم من حرز دفعة واحدة ، وبين أن يسرق فى دفعات إلى أن يتممه عشرة ، فى أنه إذا ظفر به الإمام وعلم ذلك من حاله قطع يده على سبيل الجزاء والنكال .

ومن ذلك ، الكلام فى أن الكبائر هل[1] يجوز أن تصير كفراً بانضمام البعض إلى البعض ، ولعل الأقرب أنها لا تصير كفراً وإن انضم بعضها إلى بعض فى مثل هذه الأعصار ، فمعلوم أن صاحب الكبيرة وإن بلغ فى ارتكابه الكبائر كل مبلغ لم يجز اجراء[2] أحكام الكفار عليه ، فلولا أن الكبائر لا تصير كفراً بانضمام البعض منها إلى البعض وإلا كان يجب ما ذكرناه .

ومن ذلك الكلام ، فى هل يبلغ ثواب طاعات أحدنا حداً يصير عقاب الكبيرة مكفراً فى جنبها والأعصار هذه ؟ والأصل فيه أنه لا يبلغ ، لأن أحدنا وإن بلغ فى الطاعة كل مبلغ وسرق بعده عشرة دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال ، فلولا أن ما كان قد استحقه من الثواب لم يبلغ[3] حداً يصير عقاب السرقة مكفراً فى جنبه ، وإلا كان لا يجوز ذلك .

---

(١) محذوفة من ص (٢) أن يجرى ، فى ص

(٣) يبلغه ، فى ص

ومن ذلك ، الكلام فى هل يجوز أن يبلغ ثواب أحدنا ثواب بعض الأنبياء ؟ والأصل فيه أنه لا يجوز ، والدليل عليه الاجماع .

ومن ذلك ، الكلام فى هل يصح أن يعلم[1] أحدنا الصغيرة من الكبيرة ، وقد تكلمنا على ذلك وبينا أنه لا يجوز ، وإلا كان يكون المكلف مغرى بفعلها لأنه لا ضرر فيها ، فكأن من عرفها بعينها[2] قال له : افعلها ولا ضرر عليك فيها ، وذلك مما لا يجوز . فعلى هذا ما من معصية إلا ويجوز أن يكون كبيراً أو يجوز أن يكون صغيراً إذا لم يكن هناك دلالة على أنها من الكبائر .

ومن ذلك ، الكلام فى هل يصح أن يعلم أحدنا حال الغير فى استحقاق الثواب والعقاب ؟ ولا خلاف فى أنه يصح أن يعلم كون الغير مستحقاً للعقاب ، فإنه إذا رآه يزنى ويشرب الخمر ويسرق لابد من أن يقطع على أنه مستحق للعقاب ، وانما الكلام فى أنه هل يصح أن يعلم استحقاقه للثواب ، والأصل فى أنه لا طريق إلى ذلك من جهة العقل وانما يعلم سمعاً ، فإن وجد فى حق بعض الأشخاص دلالة سمعية على أنه من أهل الجنة علم استحقاقه للثواب وإلا فلا ، وعلى هذا نعلم استحقاق الملائكة والأنبياء الثواب ، وبهذه الطريقة علمنا أن علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من أهل الجنة .

والكلام فى هل يصح أن نعلم كون أنفسنا من أهل الثواب والعقاب كالحال فيما ذكرناه ، فإن من الممكن أن نقطع على استحقاقنا للعقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقنا للثواب وكوننا من أهل الجنة إلا سمعاً . ولا خلاف فى هذا وإنما الخلاف فى علته ، فالذى قاله الشيخ أبو على فى علة ذلك : أن الطريق إلى ذلك ليس إلا علمه بأنه أدى ما وجب عليه ، ولا يعلم أنه أدى ما وجب عليه الآن

---

(١) يعرف ، فى ص (٢) ضمنها ، فى ا

إلا فى الحالة الثانية ، وفى الحالة الثالثة لا يعلم أنه هل أدى ما وجب عليه فى تلك الحالة إلا بعدها فلا ينتهى إلى حالة يعلم ذلك من نفسه ، فلهذا تعذر عليه العلم باستحقاقه للثواب وكونه من أهل الجنة . وأبو هاشم يقول : إن كانت هذه العلة علة صحيحة فذلك ، وإلا فالحكم معلوم ولا أعلله ، ولا مانع يمنع من ذلك وسنرى هذا الكلام فى غير هذا الموضع إن شاء الله .

ومن ذلك ، الكلام فى أن الإيمان هل يزيد وينقص ؟ وجملة ذلك أن المرجع بالإيمان إذا كان إلى أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل[1] وإلى اجتناب المقبحات فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان بلا[2] إشكال ، والذى يدل على أن الإيمان يزيد وينقص قوله تعالى : « **انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم** » الآية ، وقوله تعالى : « **واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا** » الآية ، وأيضاً قوله تعالى[3] : « **قد افلح المؤمنون** » إلى قوله : « **هم فيها خالدون** » ووجه دلالته على ما ذكرناه واضح .

ويدل عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « الإيمان بضع وسبعون خصلة[4] أعلاها[5] كلمة[6] أن لا إله إلا الله وأدناها[7] إماطة الأذى عن الطريق » ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم شهر رمضان وحج بيت الله »[8] ومما يدل على ذلك[9] قوله صلى الله عليه : « المسلم من سلم المسلمون من لسانه »

---

(١) والسنن ، فى س
(٢) فلا ، فى س
(٣) محذوفة من س
(٤) بابا ، فى س
(٥) أعلاه ، فى س
(٦) محذوفة من ق
(٧) وأدناه ، فى س
(٨) بيت الله الحرام ، فى س
(٩) ذلك أيضاً ، ق س

وقوله « المؤمن من أمن جاره بوائقه » وقوله : « لا إيمان لمن لا أمانة له » . هذه كلها كما ترى تدلك على أن الإيمان ما ادعيناه ، وكما تدل على ذلك فإنها تدل على أنه يزيد وينقص .

ومن ذلك ، الكلام فى أن أحدنا هل يجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى ؟ والأصل فيه أنه يجوز ، بل لا يجوز خلافه ؛ وقد خالفنا فى ذلك جماعة من الكرامية ، ونحن فقد ذكرنا ما فى هذه اللفظ فى باب الإرادة ، وبينا أن معناه قطع الكلام عن النفاذ ، وقد يرد ويراد به الشرط وذلك فى نحو قول أحدنا : أنا أحج بيت الله إن شاء الله تعالى[1] ، وأزور قبر الرسول إن شاء الله ، فإنه والحال هذه يعنى به الشرط ويكون المراد به إن سهل الله تعالى لى ذلك ولطف لى فيه . فهذه جملة ما يجب أن يحصل فى هذا الباب . وإذ قد أتينا على ذلك وفرغنا منه فإنا نقطع عنده الكلام ونختم به[2] الكتاب .

وأسأل الله تعالى أن يختم أمورنا بالحسنى ، ويوفقنا لخير الدارين ، ويرزقنا نعم الدنيا والآخرة[3] وصلى الله على محمد وآله[4] الطيبين الأخيار الأبرار ، الذين قضوا بالحق وبه يعدلون ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل[5] .

كمل نساخة وقراءة وتصحيحاً بحمد الله تعالى ومنه ، فالحمد لمن أعان على تمامه إذ كل من فضله وإتمامه يوم الثلاثاء من شهر جمادى الأولى من شهور

---

(١) محذوفة من س
(٢) ونسأل ، ف س
(٢) والحمد لله وحده ، ف س
(٤) وعلى آله وسلم ، ف س
(٥) محذوفة من س

سنة ست وخمسين وسبعمائة ، بخط مالكه أضعف عبيد الله وأحوجهم إلى رضاه ليستر الذنوب ، الراجى رحمة علام الغيوب قاسم بن محمد بن أحمد بن على ابن يحيى بن الحسين .

كان تمامه بالمشهد المقدس المنصورى على ساكنه السلام . وصلى على محمد وآله وسلم [1] .

---

(١) وفى آخر نسخة س ، اللهم اغفر لكاتبه ولمالكه وللقارئ فيه ولوالديهم ولمن دعا لهم بالمغفرة ولجميع المسلمين وصلى الله عليه وسلم .